

مقام

جولائی ۱۹۵۹

شاعر حسین زرانی

## قابل دید مطبوعات

اسلام اور موسیقی  
مصنفہ محمد جعفر شاہ پھلواری  
قیمت تین روپے بارہ آنے

حکمت رومی  
مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم  
قیمت تین روپے آٹھ آنے

اسلام اور رواداری  
مصنفہ رئیس احمد جعفری  
قیمت حصہ اول سات روپے چار آنے،  
حصہ دوم سات روپے آٹھ آنے

حکمائے قدیم کا فلسفہ اخلاق  
مصنفہ بشیر احمد ڈار  
قیمت چھ روپے

۲۷۶

اسلام اور مذاہب عالم  
مصنفہ مظہر الدین صدیقی  
قیمت چار روپے آٹھ آنے

حیات محل  
مصنفہ حسین ہیکل یا شا مترجمہ امام حان  
قیمت بائیس روپے آٹھ آنے

تاریخ جمہوریت  
مصنفہ شاہد حسین رزاقی  
قیمت آٹھ روپے

بیدل  
مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر  
قیمت سات روپے آٹھ آنے

مسلم ثقافت ہندوستان میں  
مصنفہ عبدالمجید سالک  
قیمت بارہ روپے

افکار غزالی  
مصنفہ محمد حنیف ندوی  
قیمت آٹھ روپے آٹھ آنے

ادارۃ ثقافت اسلامیہ کلب روٹ لاہور

# ثقافت لاہور

مؤسس ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم مرحوم

جولائی ۱۹۵۹ء

شمارہ ۷

جلد ۷

ادارہ تحریر

شاہد حسین رزاقی (مدیر مسئول)

محمد جعفر بھلاروی

محمد حنیف ندوی

رئیس احمد جعفری

بشیر احمد ڈار

فی پروجیکٹ  
بارہ آنے

سالانہ  
آٹھ روپے

ادارہ ثقافت اسلامیہ  
لاہور

۲۲۰۵۵  
۷  
۳۴۴۷۲  
۱۰۸۶/۲

## ترتیب

|    |                       |                                   |
|----|-----------------------|-----------------------------------|
| ۳  | .....                 | تأثرات                            |
| ۷  | ڈاکٹر عبدالوہاب عزام  | حضور رسالت مآب میں                |
| ۱۱ | محمد حنیف ندوی        | غزالی کا نظریہ تعلیل              |
| ۱۹ | پروفیسر رشید احمد     | شاہ ولی اللہ کے سیاسی افکار       |
| ۲۱ | ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم | رواقیت                            |
| ۴۲ | بشیر احمد ڈار         | یونانی تصوف                       |
| ۵۱ | ڈاکٹر سید عبداللہ     | پاکستان میں معاشرہ کی اسلامی اساس |
| ۵۹ | محمد جعفر شاہ پھلواری | کیا انکم ٹیکس زکوٰۃ ہے؟           |
| ۶۶ | قشیرج حدیث            | چوٹی کی کوئی کم نہ سمجھو          |
| ۶۹ | م۔ج                   | حروف مقطعات                       |
| ۷۳ | .....                 | مطبوعات ادارہ                     |

۱۰



## تاثرات

انگریزوں نے برطانوی ہند کے لیے تعلیم کا جو نقشہ مرتب کیا تھا اس کا ایک بنیادی مقصد یہ تھا کہ ہندوستان کی ذہنیت کو بدل دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ ذہنیت غلامانہ ہونے کے بعد پوری زندگی — انفرادی و اجتماعی — متاثر ہوگی اور نتیجے کے طور پر قومی تمدن، ثقافت، تہذیب، اخلاق، افکار و غرض پورا انداز ذہنیت بدل جائے گا۔ نتائج ہمارے سامنے ہیں۔ دوسری قوموں سے اس وقت بحث نہیں۔ ہم مسلمان قوم کی انہیں یہی یاد کر رہے ہیں۔ یہ واقعہ ہے کہ مسلمان قوم کا دین اور دین کا ایک بہت بڑا حصہ — اخلاق — متاثر ہو کر رہا۔ اور یہ تاثر بھی کچھ عجیب انداز کا تھا کہ حاکم قوم کی ابھی باتیں نہیں سیکھیں۔ بس یہی ہوا کہ اسلامی ذہن اور اسلامی اخلاق سے دور ہوتے چلے گئے۔ یہ تاثر اس قدر بڑھ کر فتنہ ثابت ہوا کہ آزاد پاکستان کے قیام کے بعد بھی ذہنی غلامی سے پوری طرح رہا نہ ہو سکا۔ یہ عجیب ہے کہ آزادی کے بعد کسی محکوم قوم کی اخلاقی زندگی زوراً نہیں بدل جاتی۔ لیکن اگر دس گیارہ سال کے عرصے میں بھی نہ فقط یہ کہ بدل نہ سکیں بلکہ کچھ مزید اخلاقی خرابیوں میں مبتلا ہو جائیں تو تعجب ہونا چاہیے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ اس درد کا درمال اور اس مرض کا مداوا کیا ہے؟ ہمارے پاس اس کا ایک ہی جواب ہے اور وہ جواب ہے دینی تعلیم جس کا لازمی جز ہے اخلاقی تربیت۔ مسلمان قوم کے مزاج کی افتاد دوسری قوموں سے بالکل مختلف ہے۔ اہل اسلام صرف خدا کے نام پر جمع ہو سکتے ہیں۔ انہیں صرف دینی تصورات ہی اپنی طرف کھینچ سکتے ہیں۔ اپنی ہزار گراؤں کے باوجود اس قوم میں اب بھی اتنا دم خرم ہے کہ اپنی عزیز ترین متاع کو اسلام ہی کے نام پر قربان کر سکتی ہے۔ اس سے زیادہ کشش رکھنے والی کوئی چیز اس کے لیے نہیں۔ اس لیے آغا بھکار ہیں (دین) سے ہونا چاہیے۔ دین کا جوتنگ اور محدود تصور عرصہ دمانہ سے جڑ پکڑ چکا ہے اس کا نتیجہ یہ ہے کہ دینی تعلیم اور دنیاوی تعلیم کو دو الگ الگ حقیقتیں تسلیم کیا جاتا ہے۔ آپ نے بار بار سنا ہوگا کہ ”اسکول میں تیسرا گھنٹہ دینیات کا ہوتا ہے۔“ یعنی اس گھنٹے سے پہلے اور بعد میں جو سبق جغرافیہ، تاریخ، سائنس، ریاضی وغیرہ کے پڑھائے جاتے ہیں وہ ”بے دینی“ کے گھنٹے یا یوں کہیں کہ ایک گھنٹہ ”دینیات“ کا اور باقی سارے گھنٹے ”دنیاویات“ یا ”بے دینیات“ کے ہوتے ہیں۔ پھر آگے چلے۔ آپ کو باجائے بڑے بڑے سائن بورڈ ملیں گے جن پر مختلف دارالعلوم یا جامعہ کے نام موندے حروف میں لکھے ہوں گے۔ ان کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ دینی مدارس ہیں۔ یعنی دنیا سے ان کا کوئی سروکار نہیں۔ یہاں صرف دینی علوم پڑھائے جاتے ہیں اور اگر آپ کچھ دنیاوی علوم بھی پڑھنا چاہیں تو پہلے یہاں جو وہ پندرہ سال دینی علوم پڑھیں

اس کے بعد اتنی ہی مدت کے لیے اسکولوں اور کالجوں میں دنیاوی علوم پڑھئے۔ اس طرح آپ دینیات اور دنیاویات دونوں کے عالم ہو جائیں گے۔ ان دینی مدارس میں دینیات کی کیا تعلیم ہوتی ہے۔ ملاحظہ فرمائیے

۱) قرآن۔ زیادہ سے زیادہ سورہ بقرہ کی پرانی تفسیر پیٹھادی یا بعض جگہ تفسیر جلالین جس کے تفسیری الفاظ خود قرآنی الفاظ سے زیادہ نہیں۔ مکمل قرآن ادبی، اخلاقی، تاریخی غرض کسی نقطہ نگاہ سے بھی کسی دینی مدرسے میں مکمل نہیں پڑھایا جاتا۔

۲) صحاح ستہ۔ اپنے تمام طب و یا بس سمیت اور وہ بھی کسی ایک فرقے کے زاویہ نظر سے۔

۳) مناظرہ۔ مثلاً۔ تیسرے جس میں مناظرے کے اصول اور غالب آنے کے گرو موجود ہیں۔

۴) مذہبات۔ مثلاً تفسیر الخفاک حالانکہ یہ بالکل پرانا اور فرسودہ ہو چکا ہے اور اس کے نظریات بالکل لایعنی ہو چکے ہیں۔

۵) فقہ۔ مثلاً شرح وقایہ جس میں ابھی تک لونڈی غلام کے مسائل اور وہ مسائل پڑھائے جاتے ہیں جن سے زندگی کو کوئی تعلق نہیں ہوتا اور مسائل کی جو سوئچنگا فیاں ہوتی ہیں وہ تو پڑھنے ہی سے تعلق رکھتے ہیں۔

۶) ادب۔ مثلاً مملکت سبع کے عربی قصائد۔ نغمۃ الیمین کی سبجان اگیز حکایات — وغیرہ وغیرہ۔

بعض مدارس میں تاریخ اور جغرافیہ اور ریاضی کی بھی ضرورت محسوس کی گئی ہے۔ بہر حال یہ ہیں وہ دینی علوم جو ان مدارس میں پڑھائے جاتے ہیں اور یہ اس لیے دینیات ہیں کہ عربی زبان میں ہوتے ہیں۔ اگر یہ چیزیں انگریزی میں ہوں تو ان کا تعلق کالج سے ہو جانا ہے اور جو چیز کالج میں ہو وہ دینیات نہیں ہوتی بلکہ دنیاویات ہوتی ہے۔

چونکہ ذہنوں پر یہی نقش کیا گیا ہے کہ دین ایک چیز ہے اور دنیا ایک جداگانہ شے ہے اس لیے نتیجہ بھی اسی کے مطابق نکلتا ہے۔ یعنی ان دینی مدارس سے جو فارغ التحصیل عالم ہو کر نکلتا ہے وہ صرف ”دین“ کے کام کا ہوتا ہے۔ دنیا سے اسے بلا ہر مطلب نہیں ہوتا یعنی نہ اکاؤنٹنٹ بن سکتا ہے نہ ڈویٹر، نہ کمانڈر نہ پائلٹ، نہ انجینئر نہ بزنس مین۔ نہ کارخانے دار نہ پروفیسر۔ نہ سفیر نہ وزیر۔ یہ تمام کام دنیا کے ہیں اور عالم ہوتا ہے دیندار۔ لہذا وہ صرف دینی کام کر سکتا ہے۔ یعنی نماز پڑھا سکتا ہے۔ وعظ کر سکتا ہے۔ مناظرہ کر سکتا ہے اور تکفیر کر کے تفریق امت کا کارنامہ انجام دے سکتا ہے۔ غرض یہ ہیں دینی کام جو دینی مدارس کا فارغ التحصیل عالم کر سکتا ہے۔ باقی سارے کام دنیا کے ہیں جو ”دنیا داری“ ہے اور خلاف تقویٰ ہے۔ ”مسائل صرف وہ ہیں جو شرح وقایہ میں ہیں۔“ مسائل زندگی ”گویا بالکل الگ اور دنیا داری کی چیز ہے۔“

ہم فاشرگاف نظموں میں یہ اعلان کر دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ جس طرح اسلام میں ملکیت اور پیشوائیت کا کوئی تصور نہیں اسی طرح دیندار مسلمان اور دنیا دار مسلمان کی تفریق کا بھی کوئی تصور نہیں۔ اس لیے عالم دین ”دین“ کے موجودہ تصور کا بھی — ایک الگ تھلک طبقے کی حیثیت سے — اسلام سے کوئی واسطہ نہیں۔ اسلام میں دین دنیا سے الگ کوئی شے نہیں بلکہ اسی دنیا کو خدا کی مرضی کے مطابق چلانے کا نام دین ہے۔ اس لیے ہماری تعلیم کا یہیں الگ الگ دو دو ہونا درست نہیں تعلیم گاہ صرف ایک ہونی چاہیے اور وہ سرایا دینی ہوگی۔ جتنے علوم پڑھائے جائیں گے وہ سب دینی ہی مقصود ہوں گے۔

جتنے گھنٹے ہوں وہ سب دینیات ہی کے گھنٹے ہوں گے کیونکہ دین کے جتنے علوم و فنون بھی ہیں یا ہو سکتے ہیں وہ سب میں دینی اور اسلامی ہوں گے بشرطیکہ متعلین کا ظرف اور روش دینی و اسلامی ہو۔ "عالم یا عالم دین" کا لفظ بھی ہمارا خود ساختہ ہے۔ عالم ہر وہ مسلم ہے جو کسی علم کو حاصل کرے۔ کوئی حدیث کا عالم ہے کوئی ہائی جین کا۔ کوئی تفسیر کا عالم ہے کوئی عمرانیات کا۔ کوئی فقہ کا عالم ہے اور کوئی تاریخ کا۔ کوئی فرائض کا عالم ہے کوئی سائنس کا۔ غرض جو علم بھی انسان حاصل کرتا ہے وہ اس کا عالم ہے۔ صرف مدرسے کا فائز تحصیل یا صرف فقہ کا واقف کار ہی عالم نہیں۔ عالم کے معنی اسکا لڑکے ہیں خواہ کسی علم و فن کا اسکا لڑ ہو۔ اس تصور کی بنیاد پر ہماری تعلیم گاہ قائم ہونی چاہیے جہاں دین اور دنیا کی کوئی تفریق نہ ہو۔ اور دینی و دنیوی تعلیم کی ثنویت کو یک لخت ختم کر دیا جائے۔

اس کے ساتھ ایک بڑا ہی ضروری، اہم اور بنیادی مرحلہ یہ رہ جاتا ہے کہ اس جامع تعلیم کے ساتھ ان کی بڑی اعلیٰ اخلاقی تربیت بھی ہو کیونکہ اخلاق کے بغیر کوئی قومی کردار نہیں پیدا ہو سکتا۔ اور دین کا سارا تصور ہی اعلیٰ کردار کے بغیر بے معنی سا ہو جاتا ہے۔ علوم و فنون کی غیر ضروری منطقی مویش کا فیوں سے کہیں زیادہ یہ ضروری ہے کہ متعلین کے اندر اخلاقی قدروں کی اہمیت جاگزیں ہو جائے اور وہ یہ اچھی طرح سمجھ لیں کہ انسانیت اور اخلاق کے بغیر مٹی زندگی بے معنی ہوتی ہے۔ اللہ اللہ بلا حاصل کا البحر بلا ماء۔ بے عمل اہل علم ایسا ہی ہے جیسے بے پانی کا دریا (حدیث) اور دینی زندگی یہ نہیں کہ محض نماز روزے کی پابندی کر لی جائے اور یہ سمجھ لیا جائے کہ اس سے تمام اخلاقی بدعنوانیاں معاف ہو جاتی ہیں بلکہ خدا سے رابطہ قائم ہی اس وقت ہوتا ہے جب خدا کے بندوں سے رابطہ صحیح ہو۔ اخلاقی زندگی کے بغیر دینی زندگی کے کوئی معنی ہی نہیں ہوتے۔ اخلاق کی کسی کتاب کو محض اس لیے رٹ لینا کہ امتحان میں پاس ہو جائیں کوئی معنی نہیں رکھتا۔ اس کا امتحان تو عمل ہونا چاہیے اور اسی پر پاس اور فیل ہونے کا داؤد مار ہونا چاہیے۔

اس کے لیے گناہ و ثواب کا موجودہ غلط تصور بھی بدلنا ہو گا۔ ہمارے موجودہ معاشرے میں مرا ہوا جانور کھا لینا تو بہت بڑا گناہ ہے لیکن چنی کھانے کو وہ اہمیت حاصل نہیں حالانکہ از روئے قرآن اس کا درجہ وہی ہے جو اپنے بھائی کی لاش کو فوج کھانے کا۔ اسی طرح ہمارے ہاں وظیفہ پڑھنے کا بڑا ثواب ہے لیکن خدمت خلق کو وہ درجہ حاصل نہیں حالانکہ ارشاد نبوی میں بہترین انسان اسے قرار دیا گیا ہے جس سے دوسروں کو نفع پہنچے۔ غرض اس قسم کے بے شمار غلط تصورات جو گناہ و ثواب کے وابستہ ہیں ہمارے معاشرے میں رائج ہیں جن کو کیسے بدلے بغیر اخلاقی اقدار کی اہمیت واضح نہ ہو سکے گی۔ اور ان پر پوری توجہ کرنا نہایت ضروری ہے۔

# تصنیفات ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

## حکمتِ رومی

جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی حکیمانہ تشریح جو ماہیتِ فطرتِ انسانی، خالق و مخلوق، وحی و الہام، وحدتِ وجود، احترامِ آدم، صورت و معنی، عالم اسباب اور جبر و قدر جیسے اہم البواب پر مشتمل ہے قیمت تین روپے آٹھ آنے

## فکرِ اقبال

یہ بلند پایہ تصنیف اقبالیات میں گر لفظ اضافہ ہے جس میں حضرت ملا اقبال کی شاعری اور فلسفہ کے بہرہ کی بڑے دلنشین انداز میں تشریح کی گئی ہے۔ قیمت دس روپے

## افکارِ غالب

مرزا غالب کے بلند پایہ فلسفیانہ کلام کی حکیمانہ تشریح کی گئی ہے۔ اس کتاب کی اشاعت سے اردو ادب میں قابلِ قضا اضافہ ہوا ہے۔

قیمت آٹھ روپے آٹھ آنے

## اسلامک اینڈ یالوجی

اسلام کے مذہبی، اخلاقی، سیاسی، معاشرتی اور اقتصادی اصول و دوسرے نظریات سے اور اسلامی نظریہ حیات کا دوسرے نظام ٹائے فکر سے مقابلہ کر کے ایک طرف تو مغربی دنیا کو دعوتِ فکر و نظریہ کئی ہے اور دوسری طرف خود مسلمانوں کو جو دو بے حی اور تقلید پرستی کے طلسم توڑ کر اسلام کی حقیقی تعلیمات پر عمل پیرا ہونے کی تلقین کی گئی ہے۔ قیمت بارہ روپے

## اسلام کا نظریہ حیات

خلیفہ صاحب کی انگریزی تصنیف اسلامک اینڈ یالوجی "کاتر جہ" ہے۔ کتب خوشنما پ میں چھپی ہے قیمت آٹھ روپے

## اسلام اینڈ کمیونزم

یہ اسلامی اور اشتراکی نظریات کا تقابلی مطالعہ ہے جس میں اسلامی تصورات کی خصوصیات واضح کی گئی ہیں۔

قیمت دس روپے

===== ملنے کا پتہ =====

ادارہ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

## حضور رسالت میں

چودہ سو سال کا عرصہ ہوتا ہے کہ جزیرہ نمائے عرب میں صبح کا ستارہ ظہور آفتاب کی بشارت لیے ہوئے طلوع ہوا۔ بشارت کا نام زمین کو بارش کی خوش خبری دینے والا کوکب آشکارا ہوا۔ زمین پر خیر و برکت کا وہ چشمہ جاری ہوا جس کے فیضان سے ساری کائنات سیراب ہونے والی تھی۔ عیضہ ایام پر سیرت عظیمہ کی بسم اللہ تحریر کی گئی۔ زمانہ کے اوراق پر وہ کتاب لکھی گئی جس کا صفحہ اول مشرق اور صفحہ آخر مغرب تھا۔ جس کے صفحات پر تاریخ بشریت کے نادر ترین واقعات ثبت تھے۔ علم الاخلاق نے اپنے عظیم تر قانون کو ایک بچہ کی شکل میں جنم دیا۔ کہ میں قریش کے گھرانے میں اس غریب بچے نے عہد طفولیت کی پہلی آواز بلند کی۔ امانت بنی۔ وہ بچے کے بطن سے محمد بن عبد اللہ تولد ہوئے۔

اس بچے کی ولادت پر شادیاں نہیں بجے۔ دور دور خبریں نہیں بھی گئیں۔ نہ مبارک سلامت کا غلغلہ بلند ہوا۔ اور نہ خون منائے گئے۔ لیکن خلاق عالم کو علم تھا کہ پردہ غیب سے کیا ظہور میں آیا ہے۔ زمین کس کے قدم سے مغتخر ہوئی ہے۔ صرف اللہ کو معلوم تھا کہ آج وہ تدری صفات پیدا ہوا ہے جو کائنات کو توحید سے لبریز کرے گا۔ صنم پرستی کا خاتمہ کرے گا۔ حق کو بلند اور باطل کو ذلیل کرے گا۔ خیر کا حامی اور شر کا دشمن ہو گا۔ غلامی کو نابود اور حریت کو قائم کرے گا۔ انبیاء ظلم و جور کو لرزہ انداز کرے گا۔ بے بسوں اور بے کسوں کی دھارس بندھائے گا۔ انسانوں کے درمیان اونچ نیچ ختم کرے گا۔ مساوات کو عام کرے گا۔ غریب و محتاج کو تڑپے گا اور اعلیٰ صالح کو عظمت بخشے گا۔ تعصبات قومی کو مٹا کر اخوت عامہ کا درس دے گا۔

صرف اللہ جانتا تھا کہ آج جو شخص پیدا ہوا ہے وہ حق کو مندروں اور کلیساؤں کی قیود سے نکال کر معرکہ حیات میں کھڑا کر دے گا۔ اہل فقر و مسکنت جس نیک عمل کو ترستے تھے اس کو ارباب اقتدار کی زبانوں اور ہاتھوں سے نافذ کر لے گا اور بادشاہ دیوتاؤں اور خداؤں کی صف میں نہیں بلکہ نماز کی صف میں کھڑے ہوں گے۔ زندگی کمزوری اور بے عملی کے بجائے خیر و حق کے لیے جہاد مسلسل کا نام ہو گی۔ اب دنیا کو معلوم ہو گا کہ حق اور قوت کس طرح یک جا ہوتے ہیں اور حکومت و ثبوت کیونکر ہم نماں ہوتی ہیں۔

یا رسول اللہ! آج ہم آپ کی شریعت، آپ کی دعوت سے کس قدر دُور ہو گئے ہیں اور ہماری سیرت آپ کی سنت سے کس قدر مختلف ہو گئی ہے۔

حضورؐ آپ نے مسلمان کو تعلیم دی تھی کہ وہ اس زمین پر خدا کا خلیفہ بنے۔ عدل و انصاف کا بول بالا کرے۔ اور روزی کو خدا کے بندوں میں تقسیم کرے۔ قانون خداوندی کے مطابق اس کے تمام بندوں کا نگران کا رہے۔ ان کو خیر و صلاح و عافیت کی طرف بھیج کر لائے اور عیسیٰ کی طرف کامزن کرے۔

مگر آج مسلمان کہاں اور منصب جلیلہ خلافت کہاں۔ اس کی عقل کہاں اور آپؐ کی حکیمانہ سیاست کہاں۔ افسوس! مسلمان اس عظیم تر مرتبہ سے گریچکا ہے۔ اس کا قلب مطمح بلند سے لوٹا اس کا عزم سمیت کامل سے محروم ہے۔ اور اس کا ہاتھ عظمتِ سلطانی سے خالی ہے۔

حضورؐ آپ نے مسلمان کو عدل و انصاف کا ذمہ دار بنایا تھا۔ آپؐ نے اس کو سکھایا تھا کہ دوسرے شخص کی طرح وہ خود کو بھی عدل کے سامنے جوابدہ سمجھے۔ نہ ظلم کرے نہ ظلم سے۔ نہ کسی کا حق مارے نہ اپنا حق چھوڑے۔

یا ایہا الذین آمنوا کو انوا قوامین للہ شہداء بالقسط و لا تحسبوا انکم مثان (اے مسلمانو! خدا کے لیے عدل قائم کرو۔ کسی سے عداوت کی بنا پر عدل کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑو۔

قوم علی الاقعد لو! اعدوا هو اقرب للتقویٰ و اتقوا اللہ ان اللہ خبیر بما تعملون تم عدل قائم کرو عدل تقویٰ سے قریب تر ہے۔ پرہیزگار بنو اللہ تمہارے اعمال سے خوب واقف ہے۔

یا ایہا الذین آمنوا کو انوا قوامین بالقسط شہداء للہ و لا علی العلم و اولوالابن و الاقربین۔

اے مسلمانو! اگر عدل کا فیصلہ تمہارے والدین، اہل قرابت یا خود تمہارے خلاف واقع ہو۔ تب بھی تم اس کو نافذ کرو۔ دعوت کیا تھی صلوات عام، خطاب جامع، سعادت فرد، فلاح جماعت، متوازن معاملہ، مستحکم قانون، منصفیہ نظام اور ہمہ گیر محبت تھی۔ یہ دعوت تھی غلبہ حق و عدل کی اور اس امر کی کہ انسان صرف اللہ کی عبادت اور اللہ کے بندوں کی خدمت کے لیے ہے۔ وہ ذاتی اغراض و خواہشات کا غلام نہیں ہے۔ وہ مسرت و غضب میں، اپنوں اور غیروں کے معاملات میں، دشمنوں اور دوستوں کے نزاعات میں، صرف انصاف کا ساتھی ہے۔ وہ قانون الہی کو نافذ کرتا ہے اور اللہ کے نزدیک قریب و بعید اور دشمن و دوست کا کوئی امتیاز نہیں ہے۔

یا رسول اللہ! یہ مختار ب قومیں جن کی عقلیں تیز، دل مروہ، دست و بازو قوی اور باطن مضحل میں۔ جن کا ظاہر روشن اور اندرون تاریک ہے۔ جنہوں نے نہ تو عدل و انصاف کو اپنا مقصد بنایا اور نہ جن کی محبت و نفرت اور نفع و ضرر حق کے تابع ہیں۔ کاش کہ قومیں آپؐ کی آیات پر محبتیں اور ان پر عمل پیرا ہوتیں۔ ان کے قائدین خدا کی زمین پر خدا کے بندوں کے درمیان عدل و انصاف قائم کرتے اور اس معاملہ میں یہ لوگ یگانہ و بیگانہ اور قریب و بعید میں کوئی امتیاز نہ کرتے۔ ہر شخص ان کی بچائی اور خیر خواہی سے فیض یاب ہوتا۔ ادوہ و غل و فریب، ادا و مکر و تندی کو چھوڑ دیتے اور بنی نوع انسان الہی بچائی و خیر اندیشی کی بدولت ہر قسم کی وسیع کاریوں سے نجات پاتی۔ اگر ہر قائد عدل کو ملحوظ

بنا کر خود کو اور ساری قوم کو اس کا پابند و نوکر بناتا تو دنیا کی تمام اقوام سچی حیات میں منصفانہ طور پر شانہ بہ شانہ مصروف عمل ہوتیں۔ اور تخریب و غارت گری کے بجائے دنیا کی فلاح و بہبود کے مسائل میں ایک دوسرے سے تعاون کرتیں۔ یاد رکھو! عدل و صداقت ہے فرد کی۔ سلطنت ہے جماعت کی اور سعادت ہے تمام عالم انسانیت کی۔

یا رسول اللہ! آپؐ نے مسلمانوں کو آزادی و بے باکی کا سبق پڑھایا تھا۔ حرم و آزاد بندگی خواہشات سے نکالا تھا۔ ان کو اس زمین پر غیر متبادل قانون حق کے نفاذ اور پیامِ صداقت کے اعلان کے لیے امور کیا تھا۔ مگر مسلمان اس کے برعکس ہوا دھوس اور نفسی نفسی کی کشاکش میں گرفتار ہیں۔

آپؐ نے مسلمان کو بے لوثی اور پاکبازی کا درس دے کر اس دنیا پر قابض و متصرف بنایا تھا نہ کہ ملوک کا پرستار، بندہ زرا اور خلفہ گوش دولت۔ مگر مسلمان اس کے برعکس جا پرست، حریص اور لٹیلا بنا ہوا ہے۔ زمین و آسمان سیر ہو سکتے ہیں مگر مسلمان کی طبع نہیں ہو سکتی۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں عزت چاہتا ہے وہاں ذلت اٹھاتا ہے۔ جہاں حصول ثروت کے لیے لپکتا ہے وہاں افلاس و امیگیر ہوتا ہے۔ اور خوش اقبالی کے بجائے اس کے سر پر بد بختی سایہ انگن رہتی ہے۔

یا رسول اللہ! آپؐ کی تعلیم نے مسلمانوں کو ذی عزت، خود دار اور موعود بنایا تھا۔ انسان انسان برابر ہو گئے تھے۔ کوئی کسی کا ملک و رب نہیں رہا تھا۔ لیکن ان پست ذہنوں نے اپنے دور کے طاقتوروں اور قارونوں کو خدائی کا درجہ دے کر ان کی پرستش شروع کر دی اور ان کی بارگاہوں میں جھک جھک کر اپنے شرف انسانیت کو خاکی کر دیا۔

آپؐ کی تعلیم تھی کہ مسلمان پیکرِ جہد و عمل، دائم الحریکتہ، اور ستاروں کی مانند ہمیشہ مصروف نگہ و تاز رہے۔ محنت کا دھنی ہو۔ خوف، یابوسی اور طمع سے آزاد ہو۔ اس کے عزم و ارادوں کے سامنے بحر و براد کوہ و بیاباں بے حقیقت ہوں اور وہ ہمیشہ رواں دواں اور تیز گام رہے۔

مگر افسوس! اب مسلمان معطل بیٹھتا ہے اور سمجھتا ہے کہ یہ عبادت ہے۔ بے عمل رہتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ قیوکل ہے۔ یابوس ہوتا ہے اور اس کی توجیہ کرتا ہے کہ یہ قناعت ہے۔ لوگوں نے آپؐ کے ارشادات میں کیسی تحریف کی ہے اور آپؐ کی آیات سے کس قدر بے خبر ہو گئے ہیں۔

یا رسول اللہ! آپؐ نے مسلمان کو خدمات میں جوی اور حوادث میں عبور بنایا تھا۔ گویا مسلمان کا رزاق حیات میں قضا نے مہرم و فطرت کا غیر متبادل قانون تھا۔ مصائب کے هجوم میں اس کے چہرے پر مسکراہٹ رکھ کر تی اور اس کی پیشانی پر اعتماد کا نور جلوہ گر ہوتا تھا۔ ایمان کامل اور یقینِ حکم کی بدولت اس کی مشکلات کے بادل چھٹ جاتے تھے۔ اور امیدوں کے ستارے جگمگا اٹھتے تھے۔ غبارِ صاف ہو کر دُور آبدار کی ضیا دکھائی دیتی۔ میان ہشتی اور طوار جھکتی۔ مگر افسوس آج کا مسلمان ان صفاتِ جلیلہ سے محروم، یابوس، ناکام اور نڈھال ہے۔

یا رسول اللہ! میں آپؐ کے حضور ایک لمحہ کے لیے کھڑا ہوا تو عزت، عظمت، حریت، حق، خیر و برکت اور

فضیلت کا ہر مفہوم مجھ پر مینہ کی طرح برسے گا، اور خیب و خسران، ذلت و نکبت، شرور و بطلان میرے کشتہ دل سے یکسر پر فائدہ کر گئے۔

یا رسول اللہ! آپ کی سیرت مبارک تاریکی میں بجکتے ڈالوں کے لیے چراغِ روشن اور تیرِ اعظم ہے۔ آپ کی شریعت طالبانِ خیر کے حق میں مشعلِ ہدایت ہے۔ آپ کی دعوت طالبانِ حق کے لیے اذانِ صبح ہے اور آپ کی رسالت ساری دنیا کے لیے رحمت ہے۔ اگرچہ مسلمانوں نے کج روی اختیار کر لی اور آپ کی سنتِ مستقیم سے لوگ جھک گئے ہیں مگر آپ کی شریعت فحش نہیں ہوئی۔ وقت آ رہا ہے کہ آپ کی سیرت ہی ان کو راہِ راست چلائے گی اور آپ کی سنت ہی ان کا مقصدِ حیات بنے گی اور آپ کی دعوت ہی ان کی رہنمائی کرے گی۔

یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ

(ترجمہ)

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کی آخری تصنیف

## تشبیہاتِ رومی

مولانا جلال الدین رومی تشبیہ و تمثیل کے بادشاہ ہیں۔ وہ ہر قسم کے اخلاقی و روحانی مسائل کو سلجھانے اور ہر باریک نکتے کی وضاحت کرنے کے لیے ایسی دل نشیں تشبیہ و تمثیل پیش کرتے ہیں جو یقیناً آفریں بھی ہوتی ہے اور وجدِ ادبی۔

رومنیات کے مشہور عالم اور نامور مفکر ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے ان تشبیہات کی بڑے دلکش اور وجداً فریں انداز میں تشریح کی ہے۔ اور ان کی یہ تصنیف حکمت و معرفت کا ایک بحرِ ذخار ہے جس کی اشاعت سے اردو زبان کے افادہ ادب میں گراں قدر اضافہ ہوا ہے۔

خوشامٹاؤں۔ دیدہ زیب طباعت۔ عمدہ کاغذ

قیمت ..... آٹھ روپے

میلنے کا پتہ

سیکرٹری ادارہ ثقافتِ اسلامیہ کلبِ روڈ لاہور



# غزالی کا نظریہ تعلیل

قانونِ تعلیل کی کیا حیثیت ہے؟ غزالی نے اعتقادِ فکر کی کن مجبوریوں کی بنا پر ابطالِ تعلیل کا موقف اختیار کیا۔ اور اس میں وہ کس حد تک حق بجانب ہوئے جانے کا استحقاق رکھتے ہیں؟ ان سوالات پر غور کرنے سے پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ اس باب میں عام سمجھ بوجھ (Common sense) کیا کہتی ہے؟

بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ کارخانہ بہت دہلے دہلے اسباب و علل کا زمینِ منت ہے۔ یا یوں کہنے کی علت و معلول کی کافر مائیوں اور شعبہ طرازیوں کا نتیجہ ہے۔ یہی نہیں عام نظروں میں علت و معلول کا یہ نظام ایسا اٹل، ایسا یقینی اور روزمرہ کے مشاہدہ پر مبنی ہے کہ اس میں شک و شبہ کی دست اندازیوں کی مطلق گنجائش ہی نہیں! آفتاب جب بھی طلوع ہو گا سارے عالم میں روشنی پھیلے گی اور تاریکی کے دل بادل چھٹیں گے۔ اور غروب ہو گا تاریکی کے سائے پڑھیں گے اور ایک ایک شے کو گھیر لیں گے۔ آگ ہمیشہ جلائے گی اور برف سے ہمیشہ برودت ہی حاصل ہوگی۔ گرمی اور حرارت نہیں۔ اسی طرح سبب کا درخت ہمیشہ سیب ہی پیدا کرے گا۔ آم نہیں۔ اور آم کے پیر سے آم ہی حاصل کئے جائیں گے اور دھواں گور نہیں۔ طبیعیات کے دائرے میں آئے تو یوں کہہ لیجئے کہ ہر مہرِ فضل لازماً ایک انفعال چاہتا ہے اور ہر مہرِ تاثر ایک مزع کی تاثیر کو مستلزم ہے۔ یعنی علت و معلول کا یہ سلسلہ ہمارے ذہنوں میں ایسا راسخ، اور اس کی جڑیں اس طرح ہمارے شعور و لاشعور کی تہوں میں چوستہ ہیں کہ ہمارے اعمال و توقعات کا پورا قصر اس پر قائم ہے۔ اس بنا پر عام سمجھ بوجھ کا فتویٰ یہی ہو گا کہ علت و معلول کے بارے میں ہمارا علم چونکہ تجربہ و مشاہدہ پر مبنی ہے اس لیے اس کی تکذیب ممکن ہی نہیں۔ اس کے برعکس غزالی کا کہنا ہے کہ علت و معلول کا یہ تصور ذہن و عادت کی کرشمہ سازی ہے۔ ورنہ خارج میں اس طرح کے کسی رشتہ و تعلق کا ہمیں براہِ راست تجربہ نہیں۔ کیونکہ ہم جو کچھ دیکھتے ہیں وہ صرف یہ ہے کہ جب آگ جلتی ہے تو اس میں احواق یا جلانے کی صلاحیتیں پیدا ہو جاتی ہیں جب آفتاب طلوع ہوتا ہے تو روشنی سارے عالم میں پھیل جاتی ہے یا بجلی چمکتی ہے تو ایک آواز یا کڑکاسا کانوں کے پردوں سے ٹکراتا ہے۔

اس کے مفہیم میں کہ ہمارے مشاہدہ میں صرف وہی چیزیں ہمیشہ ایک خاص ترتیب کے ساتھ آتی ہیں۔ ایک لگ اور ایک قوت احراق، ایک آفتاب اور ایک روشنی، یا ایک بجلی کی چمک اور ایک آواز یا مادہ کا احساس۔ ان دونوں مظاہر میں تعلق و رشتہ کی کیا نوعیت ہے؟ اس کا کوئی احساس نہیں ہو پاتا۔ دوسرے لفظوں میں ان کو علت و معلول قرار دینا محض ایک نوع کے استقرار کا نتیجہ ہے۔ جو ذہن و عادت سے متعلق ہے تجربہ و مشاہدہ سے بہر حال نہیں۔ کیونکہ تجربہ و مشاہدہ کی گرفت میں تو صرف دو مختلف قسم کے واقعات ہی آتے ہیں۔ جو گہرے برتاؤ سے عادت یا ہم متعلق نظر آتے ہیں۔ مگر حقیقتہً ان میں تو الی و تعاقب کے سوا اور کوئی چیز پائی نہیں جاتی۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ سوا اس کے کہ ہم نے ان دو واقعات کو ہمیشہ آگے پیچھے ایک خاص ترتیب کے ساتھ صادر ہوتے دیکھا ہے اور کسی چیز کا مشاہدہ نہیں کیا اور یہ ذہن و عادت کی تخم ظریفی ہے کہ اس نے ایسے دو واقعات میں علت و معلول کا رشتہ فرض کر لیا جو ہمیشہ تو الی و تعاقب کے سانچے میں ڈھلے ہوئے نظر آئے۔ اور کہہ دیا کہ پہلے ظہور پذیر ہونے والی شے علت ہے اور دوسری چیز معلول ہے۔ جو اس کے نتیجے میں ابھری یا پیدا ہوئی ہے۔ اس غموم کو غزال کے اپنے الفاظ میں بیٹے:

ان الاقتران بین ما یعتقد فی الحادۃ  
سبباً و یعتقد مسبباً لیس ضروریاً عندنا  
بل کل سیئین لیس ہذا اذاک ، و لا  
ذاک ہذا۔ و لا اثبات احدہما متضمن  
للاثبات الاخر و لا نفید ، متضمن ۔ سعی  
الاخر فلیس من ضرورۃ وجود احدہما  
وجود الاخر و لا من ضرورۃ عدم احدہما  
عدم الاخر

تفاوت الفلاسفہ ص ۵۹ متقاضی ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ آگے پیچھے تو الی و تعاقب کے ساتھ وقوع پذیر ہونے والی دو چیزوں کے درمیان علیت و سببیت کا کوئی رشتہ پایا نہیں جاتا۔ ہاں اللہ تعالیٰ نے ان دونوں چیزوں کو کچھ اس ترتیب و انداز سے پیدا کیا ہے کہ خواہ مخواہ ان میں علیت و سببیت کا تصور ذہن میں پیدا ہو جاتا ہے۔ غزال کے اس فکری موقف میں کیا خطا کیاں مضمر ہیں۔ اس کا اندازہ کرنے کے لیے ان کڑی تنقید و لکھنا ضروری ہے جو ہیوم (Hume) کے فلسفہ سے متعلق ہیں۔ کیونکہ ہیوم بھی لب و لہجہ کے

اختلاف کے ساتھ بالکل ہی کچھ کہتا ہے۔ اور اسی طرح اس بات کا قائل ہے کہ یہ عالم رنگ و بو محض واقعات و کیفیات (EVENTS) کا مجموعہ ہے جس میں علیت و سبب کا کوئی تعلق درشتہ ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ مگر دونوں جن راہوں سے اس نتیجہ تک پہنچے وہ بنیادی طور پر مختلف ہیں۔ اسی طرح ان دونوں نے جو اس سے نتائج و ثمرات اخذ کئے وہ بھی ایک دوسرے سے جدا ہیں۔

ہیوم تشکیک کی طرف کیوں کر بڑھا، اس کو سمجھنے کے لیے ارتقائے فکر کی ایک خاص منزل پر چند لمے دیکھنا چاہئے۔ بات یہ ہے کہ لاک (Locke) نے جس تجربیت کی بنیاد رکھی۔ اس کو برکلی (Berkeley) نے اٹھارویں صدی عیسوی میں اپنے فلسفہ کی بنیاد قرار دیا۔ اس نے دیکھا کہ اگر صرف تجربیات ہی کو علم و ادراک کی اساس ٹھہرایا جائے تو پھر اثبات جو ہر دیہی (مادی) کے لیے کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ کیونکہ ہمارے ذہن پر جو چیزیں مترسم ہوتی ہیں یا جن چیزوں کا ہم ادراک کرتے ہیں وہ محض کچھ کیفیات و حالات ہی تو ہیں۔ رہی یہ بات کہ کوئی ایسی چیز بھی ہے جو ان حالات و کیفیات کو وابستہ کئے ہوئے ہے، اور ان تمام کڑیوں کو جوڑے ہوئے ہے تو اس کا براہ راست کوئی احساس نہیں ہو پاتا۔ بلکہ یہ ذہن کا تجربہ ہی عمل (Action) ہے کہ جو اس کو ایک خاص کلیت کے تحت لے آتا ہے۔ مثلاً جب ہم کسی میز کو دیکھتے ہیں تو ہمارے ذہن میں آنے والی چیزیں کیا ہیں؟ ایک خاص رنگ، اس کا طول و عرض، شکل و ضخامت اور جگہ یا مکان کا تصور اور یہ حقیقت کہ یہ سب چیزیں ایک جوہر یا میز سے تعلق رکھتی ہیں۔ جو ان عوارض کا مرکز اصل ہے۔ اور ان سب میں جاری و ساری ہے۔ اس کا ادراک جو اس کے ذریعہ نہیں ہو پاتا بلکہ یہ کام ذہن و فکر کی خلاقیت کا ہے کہ وہ ان سب عوارض کو جوڑے۔ ان کی نوعیت متعین کرے، اور پھر ان احوال و کیفیات کے لیے ایک مطلق میز و صند ٹھکانے علم کی اس صورت کو مان لیا جائے تو پھر علت و معلول کا سارا کارخانہ درہم برہم ہو جاتا ہے۔ اور کائنات کے تمام مظاہر اور جزئیات کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں رہتی کہ وہ کچھ خاص احوال و کیفیات ہیں۔ جن کی ترکیب و ساخت کو ہمارے ذہنوں میں مترسم کر دیا گیا ہے۔ برکلی نے بزم خود اس فلسفہ کو پیش کر کے مادیت کے پرچے اڑا دیئے مگر تصوریت کے اس پرجوش حامی فلسفی کو کیا معلوم تھا کہ یہی فلسفہ یا نقطہ نظر آئندہ چل کر ذہن و فکر یا شعوری ایندو (Intellectual ego) ہی کو ختم کر دینے کا باعث ہو سکتا ہے جس پر الہیات کی پوری عمارت قائم ہے۔ چنانچہ ہیوم نے اس مصرع طرح کو لیا اور اس پر تشکیک سے متعلق ایک مکمل نظم کہہ ڈالی۔ اس نے کہا اگر جہانیاں میں جوہر کا ہیں احساس نہیں ہو پاتا تو ذہن و فکر کب کسی شعوری ایفر سے وابستہ ہے۔ ذرا اپنے علم و ادراک کا جائزہ لیجئے۔ کیا یہاں بھی بعینہ علم، حالات و کیفیات کی ایک ایسی ترتیب کا نام نہیں اندازہ نہیں بھی باوجود ہزار براق و ہشیاری کے نفس شاعرہ کے ادراک سے اسی طرح عاجز نہیں جس طرح

ہم جمہور مادہ کے ادراک سے عاجز ہیں۔ یعنی ذہن و فکر کا اگر تجزیہ کیا جائے تو آخر آخر میں یہاں بھی حالات و واردات کے سوا کوئی چیز پائی نہیں جاتی۔ جس میں تو الی و تقاب کا عمل برابر جاری ہے اور جس میں ہر نقطہ اور ہر لمحہ تغیر و تبدل ہوتا رہتا ہے۔ یہ تسلسل اور حالات و واردات کا یکے بعد دیگرے آتے اور متغیر ہوتے رہنا اس انداز کا ہے کہ اس سے خواہ مخواہ ایک شعوری ایگو کی طرف منتقل ہوتا رہتا ہے وہ نہ حقیقت یہ ہے کہ سوا تغیر و فکر یا تحلیل و تفسیر کے اور کسی چیز کا سرعہ نہیں ملتا۔

گویا ہیوم اس تجربیت کے ذریعہ فکر و مادہ کی اس کامل تباہی تک پہنچا کہ جس کی طرح اول اول لاک نے ڈال تھی۔ اور برعکس نے جس کے نتائج کی طرف ایک ہی قدم بڑھایا تھا۔ اس نے اس منطق پر اس قدر اضافہ کیا کہ اس سے جو جو خوفناک نتیجہ مستنبط ہوتا تھا اس کو پوری طرح نظر و بصر کے سامنے لے آیا۔ اور بتایا کہ تجربیت ایسی دو دھاری تلوار ہے جس سے نہ صرف جوہر و ہیولی کا کلاکت ہے بلکہ نفس شاعر کا حلقہ بھی محفوظ نہیں رہتا۔ گویا یہاں مکمل تشکیک کو تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں۔

غزالی نے کیوں علت و سبب کا انکار کیا۔ اس کا پس منظر فلسفیانہ ہونے سے زیادہ منطقیانہ یا انطقیات سے متعلق ہے اور قدرے تشریح چاہتا ہے۔

قصہ یہ ہے کہ غزالی نہ صرف تعلیم و تربیت کے اعتبار سے اشعری ہیں بلکہ اندیشہ و فکر کے نقطہ نظر سے بھی یہ اشعریت سے متشددی حامل نہیں کر پاٹے۔ وجہ ظاہر ہے اس دور میں فلسفہ و کلام کا مزاج ہی ایسا طحڑا نہ تھا کہ سوا اشعریت کی انتہا پسندی کے، اسلام کی اور کوئی صحت مند اور طبعی تفسیر ممکن ہی نہ تھی۔ اس نکتہ کو ملحوظ رکھنے۔ چونکہ یہ اشعری ہیں۔ اور اشاعرہ کا خیر و شر کے بارے میں یہ جانا بوجہ عقیدہ ہے کہ اس میں امتیاز عقلی وجہ کی بنا پر نہیں ابھرتا بلکہ شارع کی وجہ سے ابھرتا ہے اس لیے اخلاقیات کی حد تک گویا علت و معلول کا سلسلہ معتبر نہیں۔ صریح دست اس عقیدہ کے صحیح یا غلط ہونے پر بحث نہ کیجئے۔ کہنا یہ ہے کہ غزالی کی فلسفیانہ تشکیک کا مبنی یہی عقیدہ ہے۔ یہیں سے ان کا طرفہ طراز ذہن سلسلہ تعلیل کے بطلان کی طرف منتقل ہوا۔ اور انہوں نے سوچا جو بات اخلاق کے دائرہ میں درست ہے، وہ طبعیات کے دائرے میں کیوں درست نہیں۔

علاوہ ازیں ان کے سامنے نبوت اور ہجرات کے ایسے مشکل مسائل بھی تھے جن کی توجیہ علت و معلول کے روایتی تصور کی روشنی میں کسی طرح ممکن نہ تھی۔ کیونکہ جب کوئی شخص یہ کہتا ہے مجھ سے خدا ہم کلام ہے، میری طرف وحی آتی ہے، اور میں جبریل کو دیکھتا ہوں اور اس سے اقد فیض کرتا ہوں تو یہ باتیں عام سلسلہ تعلیل کے اعتبار سے سمجھ میں آنے والی نہیں۔ اس لیے کہ وہ علم جو تجربہ و مشاہدہ کا رہن منت ہے لائق اعتماد ہے، اسی طرح معلومات کا وہ حصہ جو عقل و فکر کی کاوشوں سے حاصل ہوتا ہے اس کو تسلیم کر لینے میں بھی کوئی ہرج نہیں۔ لیکن ایک شخص اگر

وحی والہام کا مدعی ہے اور کہتا ہے کہ میرے علوم و معارف کا سرچشمہ نہ وہ علم ہے جو تجربہ و مشاہدہ کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے اور نہ وہ علم ہے جو تجربہ و مشاہدہ پر مبنی مقدمات سے مستنبط ہے بلکہ میرا ماخذ فیض براہ راست سینہ جبریل ہے اور نہ خداوندی ہے۔ تو یہ علم کی تیسری صورت ہوئی جو علت و معلول کے قاعدوں کے مطابق نہیں۔

ٹھیک اسی طرح اگر کوئی کیمیا کا ماہر اشیاء کی ترکیب و ساخت اور تحلیل و تجزیہ سے کسی عجیب و غریب شئی کو جنم دیتا ہے تو یہ چیز بھی ایسا ہے کہ سمجھ بوجھ کی گرفت میں آتی ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص بغیر کسی کیمیاوی عمل کے لکڑی کو سانپ بنا دیتا ہے۔ موت کی ٹھنڈک کو زندگی کی حرارت سے بدل دیتا ہے اور ایسے ایسے عجیب و غریب تصرفات کا اظہار کرتا ہے جن کی تائید میں کیمیا اور طبیعیات کے کسی اصول کو پیش نہیں کیا جاسکتا تو ظاہر ہے یہ بات بھی علم و معرفت کے مروجہ طریقوں سے فہم و ادراک میں آنے والی نہیں۔

یہ ہیں وہ اسباب جنہوں نے مجبور کیا کہ غزال علت و معلول کے مروجہ پیالوں کا انکار کریں اور کہیں کہ یہ کاناگ و حیات تعلیل کے کسی بندھے کے اصول پر مبنی نہیں ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ نے واقعات و اشیاء کو کچھ اس انداز سے پیدا کیا اور ترتیب دیا ہے کہ جس کو پہلے ظاہر ہونا چاہیے وہ پہلے ظاہر ہوتا ہے۔ اگرچہ اس کا تقدم علت و سبب نہیں۔ اور جس کا بعد میں ظاہر ہونا خود کائنات کے نظم و نسق کے اعتبار سے ضروری ہے اس کو بعد ہی کے مرتبہ پر رکھتا ہے۔ اگرچہ اس کا آخر معلول ہونے کو مستلزم نہیں۔

اس موقف کو اختیار کرنے سے غزالی کی غرض یہ تھی کہ اس طرح معجزات اور علوم نبوت کو تسلیم کر لینے میں کوئی دشواری پیش نہیں آنے گی کیونکہ جب علم کے لیے تجربہ و مشاہدہ ضرطہ نہ رہا بلکہ یہ محض اتفاقی کڑی ٹھہرا تو اس کی خلاف ورزی بھی ممکن ہوئی۔ اسی طرح چیزوں کی ترکیب و ساخت میں جب اسباب و علل کا دخل ضروری نہ رہا۔ تو عجیب و غریب تصرفات کے لیے ہر حال گنجائش رکھ لیتی ہے۔

لیکن کیا انکار تعلیل کے معنی یہ ہیں کہ کائنات کو محض بخت و اتفاق پر مبنی ایک کارخانہ سمجھا جائے اور ان بات پر یقین نہ رکھا جائے کہ کل آفتاب ٹھیک اسی وقت طلوع ہوگا جس وقت اسے طلوع ہونا چاہیے۔ یا یہ نہ ماننا چاہیے کہ آم کے پیر سے آم ہی حاصل کئے جاسکتے ہیں۔ اور دیا کوئی دوسرا پھل نہیں غزالی اعتراض کی اس نوعیت سے ابھی طرح واقف ہیں۔ اس طرح کے امکانات کو مان لینے کے معنی یہ ہیں کہ بہتیت اور علت پر مبنی یہ نظام بالکل ناقابل اعتماد ٹھہرے۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ کتابیں دیکھتے دیکھتے خوفناک حیوانات کا قالب اختیار کر لیں۔ ٹھنڈے پانی کی صراحی انھارے اٹھنے لگے اور تو اللہ متنازل کا موجودہ طریق یکسر پٹن کھا جائے۔ اس میں خیر کی نسل سے تو گدھے پیدا ہوئے لگیں۔ اور بیل و فاختہ کے انڈوں سے زانغ و زغن جنم لینے لگیں۔ ان

سب اعتراضات کے جواب میں ان کا کہنا ہے۔

ان الله تعالى خلق لنا علماً بان هذه  
الممكنات لم يفعلها وكما ندع ان  
هذه الامور واجبة بل هي ممكنة  
يجوز ان تقع واستمر العادة بها  
مرة بعد اخرى متوالية اذها منا  
جوابها على وفق العادة الماضية  
توسعا لا تنفك عنه ..... انه  
لا ينبغي من الشيعر حنطه ولا من  
يذو كمتری تفاح - ولكن من استقر  
عجائب العلوم لم يستبعد من  
قدرة الله ما يحكي من المعجزات  
تهافت الفلاسفة. صفحہ ۶۸

اللہ تعالیٰ نے ہمارے ذہنوں میں یہ بات ڈال دی ہے  
مگر وہ اس طرح کے امکانات کو جائز عمل پناہ نہ والا  
نہیں۔ علاوہ ازیں ہمارا یہ دعویٰ ہرگز نہیں کہ یہ مورد  
واجب ہیں۔ بلکہ ہم کہتے ہیں یہ ممکن ہیں۔ ہو سکتا ہے یہ  
اسی ترتیب سے وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ اور ہو سکتا  
ہے کہ اس ترتیب سے وقوع پذیر نہ ہوں۔ ماضی میں یہ  
امور اس استمرار و تسلسل کے ساتھ ایک ترتیب کے ساتھ  
واقع ہوئے ہیں کہ اس نے ہمارے ذہنوں میں اس یقین کو  
داخل کر دیا ہے کہ مستقبل میں بھی ان کا یہی انداز رہے گا۔  
یہ یقین ایسا بختہ اور راسخ ہے کہ اس میں خلل نہیں آنے  
کا۔۔۔ چنانچہ نہ تو کبھی شیر سے گندم پیدا ہو گا  
اور نہ امرود کے درخت سے سیب حاصل کیا جا سکیگا۔  
۔۔۔ ایسے ہر جو عجائب عالم کا گہرا مطالعہ کر لے گا وہ

اللہ تعالیٰ کی قدرت سے معجزات کو مستبعد نہیں ٹھہرائے گا۔  
یعنی یہ سب حالات اگرچہ فی نفسہ ممکن ہیں مگر اللہ تعالیٰ کی حکمت بالغہ نے ان میں تخلف و خلل کی گنجائش  
نہیں رکھی۔ یہ قریب قریب وہی بات ہے جس کو میوم غلیبیت (و انما کنت طعنة) سے تعبیر کرتا ہے۔

مگر کیا اس وجہ سے کائنات سے متعلق عدم اعتماد کی جو غلطی پیدا ہو جاتی ہے اور علوم و فنون کی قطعیت پر جو اثر پڑتا  
ہے اس کا واقعی ازالہ ہو جاتا ہے۔ یہی چیز غور طلب ہے۔ سوال اور آگے بڑھتا ہے۔ اگر یہ رسوخ کسی ایسی بنیاد پر قائم  
ہے جس کو قطعیت سے تعبیر کیا جائے تاہم تو الی و تعاقب کے اس نظام کو قطعیت کے ساتھ قائم رکھنے کے لیے  
اتنی مفید ہے۔ تب غزالی یا میوم کی پیدا کردہ تشکیک باطل ٹھہری اور وہ مقصد حاصل نہ ہوا جس کو وہ  
اس تشکیک سے حاصل کرنا چاہتے تھے۔ اور اگر ایسی قطعی بنیاد کا پتہ نہیں چلتا تب یہ جواب صحیح ہو گا۔

اس وضاحت سے ابن رشد کا یہ اعتراض ایک حد تک رفع ہو جاتا ہے کہ تعلیل کے انکار سے علم و معرفت کا سارا  
نظام ہی درہم برہم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اگر اس نظام کا تعلق غلیبیت سے ہے تو وہ بہر حال قائم ہے  
انسان رفع الاسباب فقد رفع العقل۔ جس نے اسباب و علل کو انکار دیا اس نے گویا اھل و عہد ہی کو

... فمن علم هذه الاشياء هو مبطل للعلم و... چنانچہ ان اشیاء کو نہ ماننے کے معنی یہ ہیں کہ ہم کا ہنگامہ  
راغم لہ۔ تہافت التہافت ص ۱۳۳ کیا جائے۔

بالت یہ ہے کہ عقل و دانش کی داماندگی کا ایک ثبوت یہ بھی ہے کہ اس مسئلہ میں دو ٹوک راستے قائم ہی نہیں کی جاسکتی۔  
چنانچہ ترمذی و مصیین کا یہ موقف تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ یہاں ہر ہر ظہور ایک علت و سبب چاہتا ہے اور نہ یہی صحیح ہے کہ  
مطلقاً یہاں سلسلہ تحلیل کا وجود ہی نہیں۔ حق ان دونوں کے بین بین ہے۔ کیونکہ طبیعیات میں بھی کئی ایسے مقام آتے ہیں  
کہ صرف تحلیل سے کام نہیں چلتا۔ مثلاً ایٹم ہی کو کیسے یہ اپنے آخری تجزیہ میں اس کے سوا اور کچھ نہیں رہتا کہ بے شمار برقی اور  
کمر باقی نقاط زبردست گردش میں مصروف ہیں۔ یہ کن اصولوں کی بنا پر ایک ایٹم کی تعمیر میں حصہ لیتے ہیں۔ یا یہ کہ یہ گردش  
کیونکہ امکانات کی مستند قسموں کو چھوڑ کر صرف خاص و متعین امکان وجود ہی پر منتج ہوتی ہے۔ یہ عقدہ ابھی تک طبیعیات  
سے حل نہیں ہوا۔ اسی طرح باالوجی میں ایسے تغیرات سے بحث کی جاتی ہے جو دفعہ اور اچانک نمودار ہوتے ہیں۔ اور  
ان کے پیچھے علت و معلول کا کوئی سلسلہ کارفرما نہیں ہوتا۔ علم الجنین کے ماہرین بھی کہتے ہیں کہ اولاً حیوانات و انسان میں  
جو ترمیم جن جنسیات پر مشتمل ہوتا ہے وہ بالکل سادہ ہونے میں اور ان میں تذکیر و تانیث کا فرق نہیں پایا جاتا ہے۔ لیکن  
پھر ایک ایسا مرحلہ آتا ہے کہ ان میں ایسی تبدیلیاں رونما ہونا شروع ہوتی ہیں جو جنس کی تعیین میں مدد دیتی ہیں۔ ان تبدیلیوں کی  
کیا وجہ ہے؟ بالوجی اس کا کوئی جواب نہیں دے پاتی۔ اس سے آگے بڑھتے۔ نفسیات کے حدود میں بھی تحلیل کے قاعدوں  
کا چلن نظر نہیں آتا۔ یہ حقائق اگر درست ہیں تو اس کا صاف صاف یہ مطلب ہوا کہ غزالی اس حد تک ضرور حق بجانب ہیں کہ  
اصول تحلیل علی الاطلاق صحیح نہیں۔ لیکن مذہب و روح کی چند پیچیدگیوں کو دور کرنے کے لیے یہ موقف اختیار کرنا بھی درست  
نہیں کہ سلسلہ تحلیل کا علی الاطلاق انکار ہی کر دیا جائے۔ اس لیے کہ مطلق انکار کر دینے سے استدلال، استقراء، اور علوم و  
فنون کی تکمیل و ارتقاء کے لیے کوئی انگ اساس یا قطعی بنیاد ہی باقی نہیں رہے گی۔

بالخصوص غزالی کے لیے یہ موقف اختیار کرنا اس لیے بھی ناموزوں ہے کہ اس طرز استدلال کو اگر آگے بڑھایا جائے جیسا  
کہ ہیوم نے بڑھایا، تو اس سے روحانی ایغوی کی نفی ہو جاتی ہے اور مذہب کے اس تصور کے لیے سرے سے کوئی وجہ بھوار  
ہی نہیں رہتی جن کو ایک اہم شاعر ثابت کرنے کے لیے درپے ہیں۔ کیونکہ اگر کوئی نفس شاعر ہی موجود نہیں ہے یا ان کے الفاظ  
میں ثابت شدہ حقیقت نہیں ہے تو پھر اللہ تعالیٰ کے متعلق عقیدہ و ایمان کی کیا صورت متعین ہوگی؟ معلوم ہوتا ہے کہ  
غزالی اپنے موقف کی خطرناکیوں سے اس حد تک آگاہ نہیں تھے۔ ان کی غرض و غایت تحلیل کے ابطال سے صرف اس قدر  
ہے کہ نبوت اور خداوند کے لیے گنجائش نکل آئے۔ رہی یہ بات کہ اس طرز فکر کے منطقی نتائج کیا ہیں تو غزالی اس میں پڑنا  
نہیں چاہتے۔

اسی حقیقت کو یوں بھی ادا کر سکتے ہیں کہ یہاں دو بالکل ہی مختلف قسم کے تقاضوں کا سامنا ہے۔ اگر فکر و دانش کی جواہر

نکدہ تجزیہ کی وہ شاخ ہے جسے طبیعیات کہتے ہیں تو اعلیٰ حجب و مفروضہ پر آئندہ نتائج کی بنیاد رکھی جائے گی۔ وہ بھی ہے کہ کل  
 واسطہ کا یہ ساما کا رخانہ برحق ہے۔ آگ جب سے آتشکدہ عالم میں موجود ہے تبش و حرارت سے متصف رہی ہے۔ اور  
 ہمیشہ اپنے فطری صفات سے متصف رہے گی۔ پانی کبھی بھی نمی اور لطوبت سے خالی نہیں رہا۔ اور آئندہ بھی تغیر زمان کا کوئی  
 کہشہ اس کی نمی کو برست سے بدل دینے پر قادر نہیں۔ ہر صبح آفتاب اپنی مقررہ چال کے ساتھ طلوع ہوگا۔ ستارے چلیں گے  
 اور کائنات کا ذرہ ذرہ ان افعال کو بر حال انجام دے گا جو ان کے سپرد ہیں۔ اور ان سے وہی نتائج برآمد ہوں گے جو ان کو  
 مستلزم ہیں۔ تمام تجربات، تمدن و تہذیب کا ارتقاء، علوم و فنون کی ساری گمانگی اور رونق علل و اسباب ہی کی دین منت  
 ہیں۔ اور اسی یقین و اذعان کے ساتھ وابستہ ہیں کہ کائنات کی ہر ہر شئی یا طور فطری خصوصیات سے متصف ہے اور کسی  
 حال میں بھی ان سے دست بردار ہونے والی نہیں۔ اور اگر طبیعیات کو چھوڑ کر غور و فکر کا ہدف مذہب اور اس کے  
 لطائف ہیں اور روحانیت کی اعلیٰ اور بنیادی اقدار ہیں تو یہاں مادیت کی اس قطعی اساس سے کام نہیں چلتا۔ مثلاً ارادہ ہی کو  
 جو تمام اخلاقیات کی روح اور جان ہے۔ اور تکلیفات دینیہ کی اصل جڑ ہے۔ یہ اس وقت تک آزاد نہیں مانا جاسکتا جب  
 تک مادی قیود اور علل و اسباب کی جکڑ بندیوں سے ملکہ اس کا اپنا وجود نہ ہو۔ جب تک اس کی کارفرائیوں کا مسید ان  
 غیر منفی نہ ہو۔ اور جب تک اس کی جکڑ دنا نہ ہو کوئی داخلی یا خارجی پابندی عائد نہ کی جائے۔ اسی طرح اگر تعطیل کا یہ کارخانہ مکمل  
 ہے اور ارتقاء حیات کا پورا تسلسل اپنے دامن میں علت و معلول کی تمام کرلیوں کو سیٹھ ہونے سے تو سوال یہ ہے کہ  
 پھر اللہ تعالیٰ کے لیے کہاں اور کس جگہ گواہی نکالی جائے گی۔ نبوت کی مشکلات کو کیونکر حل کیا جائیگا۔ اور وحی و الہام اور  
 معجزات و خوارق کی تہیوں کو کس طرح سمجھا نا ممکن ہوگا۔

یہ تو بر حال سطر ہے کہ انسان کو ان دونوں تقاضوں سے نمٹنا ہے یعنی علوم و فنون میں ترقی بھی کرنا ہے اور اخلاق  
 و دین کی اعلیٰ قدروں سے بہرہ مند بھی ہونا ہے۔ لہذا اس کے سوا چارہ نہیں کہ ایک طرف تو نظام عالم کی علمی و استواری کو  
 تسلیم کیا جائے، اور دوسری طرف اس میں اتنی لچک بھی رہنے دی جائے کہ جس سے زندگی کی اعلیٰ اقدار کا اثبات و تسلسلہ  
 ظاہر ہے کہ یہ حل معاملاً نہ ہے دو ٹوک اور فیصلہ کن نہیں۔ اور یہ نتیجہ ہے اس مجبوری کا کہ اس دور کا انسان جہاں  
 سائنسی تجربات سے لیس ہے، علوم ظاہری میں ترقی یافتہ ہے، اور اس حد تک جو رہے کہ حرم خلک سے گستاخیاں  
 کرے۔ دنیاں نفس کی نیزگیوں سے محض نابلد ہے۔ نفعیات کے معنی محض ادھوری کو ششش کے ہیں۔ ہمارے نزدیک  
 گذشتہ پچاس ساٹھ سال میں انسان نے اس فن میں صرف اتنی ترقی کی ہے کہ اس کے دروازوں پر دستک دے سکا۔ اس  
 دستک کا کیا جواب آیا، اس کا بھی انتظار ہے۔ باطن کے متقدمہ مرحلے ہیں جن کو ابھی حوصلہ مندی اور علوم و فنون کی روشنی  
 میں طے کرنا ہے۔ اور نفس کی پھنائیوں کو دریافت کرنے کے سلسلے میں ابھی بہت سے مقامات ہیں جن کو عبور کرنا ہے۔  
 جب یہ سب کچھ ہو چکے گا، علم و عرفان کے ان سوتوں کی طرف ہم بڑھ سکیں گے۔ جن کی غزالی نے نشاندہی کی ہے۔



# شاہ ولی اللہ کے سیاسی افکار

(۲)

## حاصل حکومت

بادشاہ کے فرائض کی ایک طویل فہرست بیان کرنے کے باوجود شاہ صاحب کو اس امر کا احساس تھا کہ اتنے بہت سے کام کا انجام دینا ایک شخص کے بس کا روگ نہیں ہے لہذا، تجویز پیش کرتے ہیں کہ سلطان فرائض کی بجا آوری میں مدد دینے کے لیے چند افراد کا ایک گروہ ہونا چاہیے جن میں سے ایک ایک شخص ایک ایک خدمت کی نگرانی اور انجام دہی پر مامور کیا جائے۔ اس طرح شاہ صاحب کا مینہ کے قیام اور عہدوں کی تقسیم کی نشاندہی کرتے ہیں۔ وہ ان وزراء کی شرائط و فرائض دونوں سے تفصیلی بحث کرتے ہیں۔ انہوں نے شرائط کے سلسلہ میں مندرجہ ذیل پر خصوصی زور دیا ہے :

- ۱۔ وزراء دیانت دار ہوں اور اپنے فرائض مفوضہ کی انجام دہی میں کسی قسم کی حیانت کے مرکب نہ ہوں۔
  - ۲۔ دیانت داری کے علاوہ ان میں کاروبار مملکت کے چلانے کی اہلیت پائی جاتی ہو۔ شاہ صاحب خائن اور نااہل لوگوں کو اولیٰ تو مامور کئے جانے کے حق میں نہیں اگر کسی طرح یہ لوگ وزارت کے عہدے پر فائز بھی ہو جائیں تو انہیں فی الفور برطرف کر دینے کی وہ پُر زور سفارش کرتے ہیں۔
  - ۳۔ وزراء میں وفاداری اور خیر خواہی کے صفات بھی پائے جاتے ہوں نہ یہ کہ صرف زبانی وفاداری کا دم بھریں بلکہ اپنی کارکردگی کے ذریعہ خیر خواہی کا ثبوت دیتے رہیں۔
- م۔ ایسے شخص کو کوئی عہدہ نہ دیا جائے جسے برطرف کرنا مشکل ہو جائے۔ شاہ صاحب کے عہد میں اکثر ارکان دولت نے حکومت پر قبضہ جمادیا تھا اور بادشاہ ان کا دست نگر بن گیا تھا بلکہ اس کی جان و مال، عزت و آبرو ان کے رحم و کرم پر تھے۔ جسے چاہتے تھے پر بٹھاتے اور جب بھی اسے اپنے مفاد کے خلاف سمجھتے تھے اسے تختہ پر پہنچا دیتے تھے۔ اسی سے متاثر ہو کر وہ صاحب اقتدار لوگوں کو وزارت میں شامل نہ کرنے کا مشورہ دیتے ہیں۔ اسی ضمن میں وہ شاہی خاندان سے تعلق رکھنے والے پر بھی وزارت کے دروازے

بزرگ دیتے ہیں کیونکہ ایسے لوگ فتنہ و فساد کا باعث بنتے ہیں۔

تنخواہ

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اراکین حکومت جب تک ملکی خدمات میں مصروف رہیں حکومت کو ان کی ضروریات کا کفیل ہونا چاہیے۔ اس سلسلے میں وہ حضرت ابو بکرؓ کے طرز عمل سے استدلال کرتے ہیں کہ خلیفہ ہونے کے بعد انہوں نے بیت المال سے وظیفہ لیا۔ وہ غالباً بجائے تنخواہ کے جاگیر دیئے جانے کے طریقہ کے مخالف ہیں۔ جس کا ان کے زمانے میں عام طور پر دستور تھا۔ اور جس کی وجہ سے منحل حکومت کو زوال آگیا۔ وہ تنخواہ کے علاوہ حسین کارکردگی پر انعام دینے کی سفارش بھی کرتے ہیں۔ اور خیانت اور ادائیگی فرض میں سستی برتنے والوں کے وظائف میں کمی کرنے کی بھی تجویز پیش کرتے ہیں اور سنگین معاملات میں ان کے مراتب گھٹا دینے کا بھی مشورہ دیتے ہیں۔

اہم عہدیدار

شاہ صاحب کا کہنا ہے کہ عہدیداروں کی تعداد ضرورت کے مطابق ہونی چاہیے۔ نہ تو ضرورت سے زیادہ کارکن بھرتی کر لینا مناسب ہے اور نہ ہی کم عہدہ سے کام چلانا مفید ہے۔ پہلی صورت اقتصادی بد حالی کا باعث ہوگی اور دوسری کا کارکردگی پر برا اثر پڑے گا۔ وہ دو چھوٹے چھوٹے اور غیر اہم محکمے ایک ہی شخص کے سپرد کر دینے جلنے میں مضائقہ نہیں سمجھتے اور اس طرح ایک اہم محکمہ کو دو یا زیادہ عہدیداروں کو دینے جانے پر بھی مہرجانہ نسبت کرتے ہیں۔ تاہم انہوں نے حجۃ اللہ البالغہ میں پانچ ایسے عہدے گنوائے ہیں جن کے بغیر حکومت کا کام چلنا ممکن نہیں۔ وہ یہ ہیں:

قاضی: فصل خدمات کے لیے ایک قاضی کا ہونا لازمی ہے۔ وہ قاضی کو مندرجہ ذیل اوصاف کا حامل دیکھنا

چاہتے ہیں:

- ۱۔ مرد ہو۔ عورتوں کو اس ذمہ دار عہدے پر فائز کرنا وہ روا نہیں سمجھتے۔
  - ۲۔ آزاد ہو۔ کیونکہ غلام سے بے لاگ فیصلے کرنے کی توقع نہیں کی جاسکتی۔
  - ۳۔ عاقل و بالغ ہو اور اپنے فرائض کی انجام دہی کی صلاحیت بھی رکھتا ہو۔ اس کے ساتھ ذکی الطبع اور صاحب فہم ہو تاکہ جھگڑوں کی تہ تک اس کی رسائی ممکن ہو۔ مدعی اور مدعا علیہ کی خوب بیانی سے متاثر نہ ہو۔
  - ۴۔ حلیم و بردبار ہو۔ تاکہ فریقین کے بیانات ٹھنڈے دل سے سن کر حقائق تک پہنچ سکے۔
  - ۵۔ محتاط ہو تاکہ بیانات سننے اور نتائج نکالنے میں غلطی نہ کرے۔
- امیر الغزاة یا سپہ سالار: یہ بھی بہت اہم عہدہ ہے۔ اس کے فرائض میں شریک و معاون کی سرکوبی اور قیام امن شامل ہے۔ اس میں مندرجہ ذیل صفات کا پایا جانا ضروری ہے:

۱۔ حکومت کے پاس جو سامان حرب موجود ہو ان کی تعداد اور طریقہ استعمال سے پوری طرح آگاہی رکھتا ہو۔

۲۔ فرجیوں اور بہادروں کی حوصلہ افزائی کے طریقوں سے واقف ہو۔

۳۔ فوج کے تمام لوگوں کو فرداً فرداً جانتا ہو اور ہر ایک کی صلاحیتوں کا صحیح اندازہ بھی ہو۔

۴۔ لشکروں کی ترتیب و صف بندی میں ماہر ہو اور جنگ کے جدید طریقوں کو جانتا ہو۔

۵۔ محکمہ جاسوسی کی تنظیم کر سکتا ہو تاکہ ہر لمحہ کی خبریں اس تک پہنچتی رہیں۔

۶۔ دشمنوں کی خفیہ تدابیر کا اندازہ لگا سکے تاکہ ان کی چالوں کی پہلے ہی سے کاٹ کر سکے۔

۷۔ لشکر میں نظم و ضبط قائم رکھنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

سائنس المدینہ: مملکت کے نظم و نسق کا قیام اس کے فرائض میں داخل ہیں۔ شاہ صاحب کے نزدیک اس عہدہ پر فائز ہونے کی شرطیں یہ ہیں:

۱۔ انتظامی امور کا تجربہ اور صلاحیت رکھتا ہو۔

۲۔ اس بات سے واقف ہو کہ کون کون سی باتیں فتنہ و فساد کا موجب بنتی ہیں۔ اور کن کن طریقوں سے

معاشرہ کی اصلاح ہو سکتی ہے۔

۳۔ قانون اور اصول کا سخت پابند ہو۔

۴۔ حلیم، بردبار اور سنجیدہ ہو۔ ناپسندیدہ بات سُن کر اس سے درگزر کرنے کی قدرت رکھتا ہو۔

شاہ ولی اللہ مملکت کی ہر ہر وحدت پر بھی ایک ایک نقیب یا سردار مقرر کرنے کی سفارش کرتے ہیں اور یہ تمام

نقیب سائنس المدینہ کی ماتحتی میں ہوں گے اور ملکی انتظام میں اس کا ہاتھ بٹائیں گے۔ وہ ہر ہر قبیلہ کے لیے ایک ایک

نقیب کا تقرر بھی مناسب سمجھتے ہیں اور اس کے بھی اوصاف ضروریہ گنوانے میں انہوں نے کوتاہی نہیں کی وہ یہ ہیں

کہ — قبیلہ کے بچے بچے سے واقفیت رکھتا ہو۔ ہر ایک کے ظاہر و باطن سے بقدر امکان بشری باخبر ہو تاکہ

ایک طرف مفید افراد کے عزائم سے بے خبر نہ رہے اور دوسری طرف سائنس المدینہ یا سلطان سے کسی اہمیت رکھنے

والے کی سفارش کر سکے۔ اور حسب ضرورت و مصلحت ان کے حالات سے آگاہ کرتا رہے۔

حاصل یہ محکمہ مال کا سربراہ ہو۔ جو محصول عائد کرے اور اسے وصول کرے۔ اس عہدیدار کے لیے مندرجہ

صفات ضروری ہیں:

۱۔ مالی امور کا خاصا تجربہ رکھتا ہو۔

۲۔ اثر و رسوخ کا مالک ہو تاکہ اپنے فرائض آسانی سے انجام دے سکے۔

۳۔ تدبیر اور حسن سلوک کی خوبیاں بھی اس میں پائی جاتی ہوں۔

۴۔ عادل ہوتا کہ عہد آمدنی میں سے مستحقین کو ان کے استحقاق کے مطابق رقم تقسیم کر سکے۔  
وکیل مطلق: اس کا کام صرف یہ ہو کہ بادشاہ اور شاہی خاندان کے افراد کی ذاتی ضروریات کی طرف توجہ دے  
شاہ صاحب کہتے ہیں کہ فرض شناس بادشاہ کو ملکی خدمات سے اتنی فرصت کہاں ملتی ہے کہ ذاتی ضروریات کی طرف  
توجہ دے سکے اس لیے اس کے مفاد کی نگرانی کے لیے ایک عہدیدار کے تقرر کی وہ سفارش کرتے ہیں۔ اس کی صفات میں  
دیا مختاری اور خیر خواہی کو ضروری بتلاتے ہیں۔

اپنی دوسری تصنیف البدور البازغہ میں وہ مزید دو عہدوں کی نشاندہی فرماتے ہیں اہل دیہہ ہیں:  
شیخ الاسلام: اس کا فرض خصوصی یہ ہے کہ امور شرعیہ کی نگرانی کرے اور دینی شعائر کی ترویج کے لیے کوشاں  
رہے۔ لوگوں میں مذہبی جذبہ پیدا کرے اور اسے بیدار رکھے۔ ایسے شخص کے لیے دینی علوم کی معلومات ضروری ہیں۔  
اور اس کو خود بھی دینی احکامات پر عامل ہونا چاہیے حتیٰ کہ وہ مذہب کی جمیتی جاگتی تصویر ہو۔  
ناظم التعليم: دینی علوم کے علاوہ دنیاوی علوم کی ترویج کی ذمہ داری شاہ صاحب اس کو سونپتے ہیں۔ ان علوم  
میں وہ طب، شعر، نجوم، تاریخ، حساب اور انشا کو ضروری خیال کرتے ہیں۔

آج دو صدیوں کے گزرنے کے بعد بھی شاہ صاحب کے یہ افکار ہمارے سیاسی معاملات میں رہنمائی کر سکتے  
ہیں اہل دیہہ مطلق کے سوا اس دور جدید میں بھی ان کے بتائے ہوئے کسی عہدے کی اہمیت میں کمی واقع نہیں ہوئی۔  
شورسی

شاہ صاحب مشورہ کی اہمیت سے واقف ہیں اور وہ بادشاہ کو مشورہ کرنے کی شدید تاکید کرتے ہیں۔ بالخصوص  
کسی حکم فرما کی کٹھن کرنے سے پہلے یا کسی سرکش کو سزا دینے سے قبل وہ بادشاہ کا ارکان شورسی سے اس معاملے میں  
تبادلہ خیالات کرنا بے حد ضروری سمجھتے ہیں۔ اس طرح وہ برسی حد تک سلاطین کی مطلق العنانی پر قدغن بٹھاتے  
ہیں، اگرچہ وہ اس امر کی وضاحت تو نہیں کرتے کہ مجلس شورسی کے اراکین کون لوگ ہوں شاید وہ اس چیز کو بادشاہ کی  
اصابت رائے پر چھوڑ دینا چاہتے ہیں۔ لیکن وہ عورتوں اور شاہی خاندان کے لوگوں سے مشورہ کرنے کے  
مخالف ہیں۔ کیونکہ یہ دو گروہ سلطنت مغلیہ کی تباہی کا باعث بنے تھے۔ اور یہ تمام چیزیں شاہ ولی اللہ کی انکھوں  
دیکھی تھیں۔ شاہ صاحب سلطان کو اراکین شورسی کے مشوروں کے خلاف کرنے کا حق بھی دیتے ہیں جسے ہم مورخین  
اصطلاح میں حق تنسیخ (Veto Power) کہہ سکتے ہیں۔ اس سلسلے میں وہ حضرت ابوبکرؓ کے طرز  
سے استدلال کرتے ہیں۔

معاشیات

شاہ ولی اللہ کے سیاسی افکار میں معاشیات کو خاص اہمیت حاصل ہے اور یہ کہنا مبالغہ نہ ہو گا کہ ان سے

کسی اور مفکر نے اس کی طرف کما حقہ توجہ نہیں دی۔ شاہ صاحب کا انتقال کارل مارکس کی ولادت سے ۵۶ سال پہلے ہی ہو چکا تھا۔ اس کے باوجود شاہ صاحب معاشی عدم توازن سے جس منطقیانہ انداز سے بحث کرتے ہیں حقیقت یہ ہے کہ اس سے بھی بن نہ پڑی۔ مولانا عبید اللہ سندھی شاہ صاحب کے معاشی نظریات کے متعلق فرماتے ہیں: "موجودہ زندگی کے لیے اقتصادی ضروریات ضروری مافی جاتی ہیں لیکن انسانیت کے ساتھ اقتصادیاں کا جو تعلق ہے اس پر کسی نے توجہ نہیں کی۔ اس کی وجہ سے ہماری سیاست کھوکھلی ہو گئی۔ ہمارے بڑے بڑے عقلمند اور زیادہ با اخلاق صوفیا سب کے سب اجتماعی سیاست سے دور رہنا اپنا کمال سمجھتے رہے۔ اور یہی تصوف کی کتابوں کی سب سے بڑی کوتاہی تھی کہ ان کے مدوں کرنے والوں نے انسانی اخلاق اور اقتصادیات کا باہمی رشتہ اور ایک دوسرے سے متاثر ہونے کی اہمیت کو نہیں سمجھا۔ اس کے برعکس شاہ صاحب نے زندگی کی اس حقیقت کو اس کی صحیح شکل میں پہچانا اور بار بار اپنی کتابوں میں اس کی طرف توجہ دلائی۔"

شاہ صاحب نے دولت کے فوائد و نقصانات کے پہلوؤں کو اجاگر کیا۔ آپ کا خیال ہے کہ دولت محمود و مذموم دونوں طرح کی خصوصیات کی حامل ہے۔ ایک طرف اس کے ذریعہ سے انسان میں کریمانہ اخلاق نشوونما پاتے ہیں اور دولت ہی انسان کو بے نیکی زندگی سے مصون و مامون رکھتی ہے۔ طمانیت قلب کے حصول کا اس سے بہتر کوئی اور ذریعہ نہیں ہے۔ لیکن دوسری طرف یہی دولت افراد میں بغض و حسد کا بیج بھی بوتی ہے، لوگوں کو ایک دوسرے پر لوٹ مار کرنے پر آمادہ کرتی ہے، آخرت سے بالکل غافل کر دیتی ہے اور اس کے علاوہ ظلم و ستم کے دروازے بھی کھول دیتی ہے اس لیے شاہ صاحب کی رائے میں ایسی عجیب و غریب شے کے استعمال میں بے حد احتیاط برتنے کی ضرورت ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جس معاشرے پر زور پرستی کا غلبہ ہو گیا تو وہ معاشرہ تباہی کی نذر ہو جائے گا۔ وہ ساسانی ادب باز نظمین حکمرانوں کے عہد کے واقعات دہراتے ہیں جب کہ معاشرہ میں دولت کو ضرورت سے زیادہ اہمیت دی گئی۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ راعی اور مایا دونوں فضول خرچوں، جھوٹی ریا و نمود کا شکار ہو گئے۔ ارباب حکومت نے بڑھتے ہوئے اخراجات کو پورا کرنے کے لیے زیادہ سے زیادہ ٹیکس عائد کئے اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فی الحقیقت عوام کا لانعام بن کر رہ گئے۔ ایک طرف کا شکار طبقے نے محصولات کے نیچے دب کر دم توڑ دیا اور دوسری طرف صنعت و حرفت پر تباہی آگئی۔

شاہ حکومت کے زوال کے دو سبب بتلاتے ہیں۔ ایک تو یکشاہی خزانہ کی رقم سے مفت خوردوں کی شکم پری کی جائے۔ لوگ خواہ مخواہ سپاہی بن کر نشین کی رقیں وصول کریں یا ملا کا بادہ اڑھ کر جاگیریں حاصل کریں یا محض شاعر ہونے کی بنا پر بھاری بھاری صلہ وصول کریں۔ جی کو نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ رفتہ رفتہ ان حرام خوردوں کی تعداد بڑھتی جاتی ہے

حتیٰ کہ وہ خود ایک دوسرے کے لیے مصیبت کا باعث بن جاتے ہیں۔ اور سقوطِ حکومت کا دوسرا سبب وہ بھاری ٹیکسوں کو قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کمزور لوگ ٹیکس ادا تو کر دیتے ہیں لیکن خود تباہ ہو جاتے ہیں اور جن کے مزاج میں درشتی ہوتی ہے وہ بغاوت پر آمادہ ہو جاتے ہیں۔ دونوں صورتوں میں معاشرہ کی تباہی یقینی ہوتی ہے۔ اور حکومتیں زوال پذیر ہو جاتی ہیں۔ شاہ صاحب واضح الفاظ میں آنگاہ فرماتے ہیں کہ شہروں کی آبادی کا انحصار کم ٹیکس پر ہے۔

کامل معاشرہ

شاہ صاحب سیاسی افکار میں معاشیات کے ساتھ اخلاقیات کو بھی مساوی اہمیت دیتے ہیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ جو اجتماع کردار کے لحاظ سے بلند ہو گا وہی عمدہ حکمران پیدا کر سکتا ہے اور پھر لائق اور بااخلاق فرمانروا ہم معاشرے کی اخلاقی اصلاح کر سکتا ہے۔ اس طرح وہ درستی اخلاق کے لیے حکومت کو اہل اصلاح حکومت کے لیے عمدگی اخلاق کو ضروری سمجھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ معاشرے کے تمام ارتقائی منازل میں اخلاق کی بلند میاری کی راہ کی پختگی پر بہت زور دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک حکومت کا اہم ترین فریضہ یہ ہے کہ افراد کے کردار اور اصلاح اور درستگی کی طرف توجہ دے۔ ان کا کہنا ہے کہ بہترین معاشرہ وہ ہے جن کے سارے افراد میں منہ ذیل چار فضائل پائے جاتے ہوں:

۱۔ طہارت۔ جس میں جسمانی، قلبی اور روحانی تمام طہارتیں شامل ہیں۔ نفس کا انشراح، سرور اور انبساط طہ کے فوائد ہیں۔

۲۔ خضوع۔ شاہ صاحب خضوع سے مراد یہ لیتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ کی عظمت و کبریائی پر اس طرح غور و خوض کیا جائے کہ اپنی بے کسی و عاجزی کا یقین ہو جائے اور نیاز مذہبی کا جذبہ بیدار ہو۔

۳۔ ساحت۔ شاہ صاحب کے نزدیک ساحت تمام اخلاقِ فاضلہ کو احاطہ کئے ہوئے ہے۔ اس کی حدود میں عفت، جدوجہد، صبر و عفو، سخاوت، قناعت اور تقویٰ سب ہی کچھ آ جاتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ساحت ہی کے ذریعہ انسان تمام رذائل مثلاً شہوت، انتقام، بخل و حرص وغیرہ سے محفوظ رہ سکتا ہے۔

۴۔ عدالت۔ شاہ صاحب عدالت کو ادب، کفایت، حریت، سیاست و معاشرت کی جڑ بتلاتے ہیں

جس معاشرہ کے افراد میں مندرجہ بالا چار صفات جمع ہو جائیں وہ کامل ترین معاشرہ ہے۔ جسے ولی اللہ مقلد قصویٰ کا نام دیتے ہیں۔ ان کا کہنا یہ بھی ہے کہ ایسے معاشرے کے قوانین نہایت جامع ہوں جن میں اس قدر لچک ہو کہ وہ بدلتے ہوئے حالات کا ساتھ دے سکیں۔ اور یہ قوانین بلا تغیر بقی مذہب و ملت تمام افراد کے لیے واجب الاتباع ہوں۔ تحصیلِ علوم اور خصوصاً علوم وینیہ کا معقول انتظام ہو اور ہر شخص کو اس کی انفرادی صلاحیت

کے مطابق تعلیم دی جائے۔ ملت قصویٰ میں مجرموں کو سزا دینے پر اکتفا نہ کی جائے بلکہ جرائم کے اسباب و علل کی اس طرح تحقیقات کی جائے جس سے ان جرائم کے اعادہ کا امکان ہی باقی نہ رہے۔ اور تمام افراد کے تقاضے فرداً فرداً پورے کئے جائیں اور اس بات کی احتیاط کی جائے کہ ایک آدمی بھی ایسا نہ بچ رہے جس کا تقاضا تشنہ تکمیل ہو شاہ صاحب کو اس امر کا احساس تھا کہ ان کا یہ پیش کردہ تصور ناممکن الحصول ہے اور ایسے معاشرے کا وجود میں آنا رہتی دنیا تک ممکن نہیں چنانچہ وہ خود ہی ان اسباب سے بحث کرتے ہیں جو ایسے معاشرہ کو ناممکن بنائے ہوئے ہیں:

پہلا سبب یہ ہے کہ اس نصب العین کے حصول کے لیے ایسے کارکنوں کی ضرورت ہے جو فوق البشری قویٰ کے مالک ہوں اور ایسے مقام پر فائز ہوں جہاں پہنچ کر خالق و مخلوق کے درمیان پیروے اٹھ جاتے ہیں۔ وہ خود ہی کہتے ہیں کہ ایسے افراد کی دستیابی عقلاً محال ہے اس کا مل معاشرہ کی راہ میں یہ سبب بڑی رکاوٹ ہے۔ دوسری رکاوٹ یہ ہے کہ ایسے معاشرہ کے وجود میں آنے کے لیے ایک ایسا مفکر لابدی ہے جو انسانی نفسیات کے علاوہ جملہ علوم پر عبور رکھتا ہو۔ تاکہ وہ معاشرے کے رہم و رواج کے حسن و قبح کے متعلق فیصلہ دے سکے اور ظاہر ہے کہ اس قسم کا انسان نہ ہوا ہے اور نہ کبھی ہوگا۔

تیسری دقت یہ ہے کہ معاشرے کے تمام افراد میں کم از کم اتنی صلاحیت کا ہونا ضروری ہے کہ وہ مصلحین و حکماء کے اقوال پر نہ صرف عمل کر سکیں بلکہ ان کے احکامات و نصائح کی غرض و غایت نیز ان کے اسرار و رموز تک پہنچ سکیں اور یہ بدیہی بات ہے کہ اس قسم کے افراد حیطہ تخیل میں بھی نہیں آسکتے۔

### خلافت

جب معاشرہ تیسری منزل سے بڑھ کر چوتھی منزل میں داخل ہوتا ہے تو ایک بین الاقوامی حکومت جسے شاہ صاحب خلافت کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں معرض وجود میں آجاتی ہے۔ تیسرے مرحلے میں بہت سی سیاسی وحدتیں پیدا ہو جاتی ہیں جن کا آپس میں برسر پیکار رہنا بھی یقینی امر ہے کیونکہ مصدلات کے ذریعہ سلاطین مال فراہم کر لیتے ہیں۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جنگ جو اور نبرد آزما لوگ بادشاہ کے گرجھ ہو جاتے ہیں۔ پھر اختلافات طبع کے باعث لامحالہ باہمی ظلم و تعدی کا فائدہ ہو جاتا ہے۔ ایک دوسرے کے مال پر حریصانہ نظر جمالیتا ہے جس سے جنگ و جدال کا دروازہ کھل جاتا ہے امن و امان ختم اور شہرتاہ و برباد ہو جاتے ہیں۔ اس لیے ان سیاسی وحدتوں میں قیام امن کی خاطر ایک بالادست طاقت کی ضرورت ہے جسے ہم خلافت کہہ سکتے ہیں۔

### خلیفہ

شاہ صاحب کے نزدیک خلیفہ ایسے حاکم اعلیٰ کو کہتے ہیں جس کے قبضے میں اتنا زبردست لشکر اور سامان ہو کہ

کسی کے لیے اس کا مغلوب کرنا ممکن نہ ہو جب تک کہ بدقول تک منظم طور سے انقلاب لانے کی کوشش نہ کی جائے۔ ان کا کہنا ہے کہ خلیفہ کی ذات نعمت ہے جب ملک کا بہتر انتظام ہونے لگے اور جبار و قہار طاقتیں اس کے سامنے جھک جائیں، شہروں کے مسالطین اس کے مطیع و فرمانبردار ہو جائیں تو نعمت کمال ہو جاتی ہے۔ تمام شہروں کے باشندے سکون و اطمینان کی زندگی بسر کرنے لگتے ہیں۔

وہ خلیفہ کی ضرورت پر بھی روشنی ڈالتے ہیں ان کی رائے میں مسلمانوں کی جماعت کے لیے ایک خلیفہ کا ہونا بحد ضروری ہے کیونکہ اجتماعی زندگی کے مصالح خلیفہ کے بغیر پایہ تکمیل تک نہیں پہنچتے۔ یہ مصالح بے شمار ہیں لیکن ان کی بڑی بڑی قسمیں دو ہیں۔ ان میں سے ایک وہ جن کا مرجع اور مال سیاست مدینیہ ہے۔ مثلاً دشمنوں کے عارضا حملوں کی روک تھام، ان کے لشکروں کو مغلوب کرنا، مظلوموں کی داد رسی اور ظالموں کے ظلم سے ان کو بچانا اور مقدمات کا عدل و انصاف کے ساتھ فیصلہ کرنا وغیرہ۔ دوسری قسم کے مصالح وہ ہیں جن کا تعلق شریعت غرا سے ہے جن کو شاہ صاحب مصالح ملیہ کا نام دیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ دین حق کا خلیفہ اور اعلیٰ کلمۃ الحق خلیفہ کی عدم موجودگی میں متصور نہیں ہو سکتا جو ایسے لوگوں کو سزا دے جو ملت کی حدود سے تجاوز کرتے ہیں یا ایسے افعال کے مرتکب ہوتے ہیں جن کو ملت بیضاً صریحاً حرام اور منوع قرار دیا یا جو شرعی فرائض کے تارک ہیں۔

### خلیفہ کے اوصاف

شاہ صاحب خلیفہ کے اوصاف تقریباً وہی بیان فرماتے ہیں جو ماوردی نے سات سو سال پہلے بتلائے تھے۔ ان کے نزدیک بھی خلیفہ کا ماعقل، بالغ اور آزاد ہونا ضروری ہے۔ وہ اپنے پیشرو کی طرح عورتوں پر اس اعلیٰ عہدے کا دروازہ بند کر دیتے ہیں اور اس کا ثبوت رسول اللہ صلی علیہ وسلم کی اس حدیث سے دیتے ہیں کہ ”میں قوم نے اختیارات حکومت ایک عورت کے سپرد کر دیئے ہیں وہ کبھی فلاح نہیں پائے گی“۔ ان کے علاوہ شاہ صاحب کے نزدیک خلیفہ کا بہادر اور صاحب الرائے ہونا بھی ضروری ہے۔ وہ شنوائی، بینائی اور نطق کی نعمتوں سے کسی خلیفہ کو محروم نہیں دیکھنا چاہتے۔ عہدہ شہرت کا مالک ہونا بھی ان کے نزدیک خلافت کے لیے ایک شرط ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ لوگوں کو عام طور پر معلوم ہو کہ خلیفہ سیاسی اختیارات کو عمل میں لانے کے سلسلے میں حق کی پیروی کو تمام چیزوں پر مقدم سمجھتا ہے اور کبھی باطل کی طرف نہیں جھکتا۔ ان کے علاوہ خلیفہ کا فی مال و دولت اور لشکر و سپاہ کا مالک ہونا۔ جدال و قتال، مصالحت و مسالمت کے موقعوں سے خوب اچھی طرح واقف ہو۔ مصالح ملیہ کی انجام دہی میں مزید تین شرطیں درکار ہیں اول اسلام دوم علم اور سوم عدالت۔

ابتدا ہی سے یہ مسئلہ موضوع بحث بنا رہا کہ خلیفہ کا قرشی النسب ہونا ضروری ہے یا نہیں۔ اس سلسلے میں اسلامی مفکرین مختلف الحیال ہیں۔ حتیٰ کہ ابتداءً صحابہ بھی کسی ایک رائے پر متفق نہ تھے۔ شاہ صاحب نے



اس موقع پر بھی جاہلیت اور تطبیق کا مظاہرہ کیا اور ایسا فیصلہ دیا جسے متعنا و خیال رکھنے والے فرقوں نے بھی خند پیش کیے ساتھ تسلیم کر لیا۔ آپ فرماتے ہیں کہ خلیفہ میں ایسی ذاتی و جاہلیت اور خاندانی شرافت ہونی چاہیئے جسے لوگ جانتے ہوں اور تسلیم بھی کرتے ہوں اور کسی کو اس کی اطاعت کرنے اور اس کا حکم ماننے میں عار محسوس نہ ہو۔ خلیفہ کے جملہ اوصاف کا ایک شخص میں مجتمع ہو جانا ناممکن بات نہیں۔ ایسی ہستی شاید نہ ہو مگر پندیر ہوتی ہے۔ اب اگر انتخاب خلیفہ کا دائرہ کسی ایک خاندان یا قبیلہ تک محدود کر دیا جائے تو بااوقات اس سے مشکلات پیدا ہوں گی بہت ممکن ہے کہ اس مخصوص خاندان میں ان صفات کا کوئی بھی شخص موجود نہ ہو لیکن دوسرے قبائل اور دوسرے خاندانوں میں ایسا شخص مل سکتا ہو تو شاہ صاحب سوال کرتے ہیں کہ کیا ایسی صورت میں مسند خلافت پر کوئی بھی متمکن نہ ہو گا اور یہ مسند خالی پڑی رہے گی؟ ولی اللہ خلافت کو قریش تک تو کیا وہ اہل عرب تک میں محدود کرنے کے حامی نہیں ہیں۔ وہ فرماتے ہیں ”جس طرح ہم قریش میں کسی خاندان کا امتیاز نہیں مانتے اسی طرح ہم اسلامی ملت میں عربوں کی انفرادیت کے قائل نہیں۔ ان کی قومی برتری یا شخصی بالادستی کو بالکل تسلیم نہیں کرتے۔“ حتیٰ کہ ان کو امیر معاویہ کی فتوحات اور سلطان محمود کی کشور گشائیوں میں کوئی فرق محسوس نہیں ہوتا۔

خلیفہ کی ان صفات کی اہمیت کا اظہار کرتے ہوئے شاہ صاحب رقمطراز ہیں ”ان شرائط کے بغیر کسی کو بھی خلافت کبریٰ یا بالفاظ دیگر حکمرانی اور فرمانروائی کا حق حاصل نہیں ہے۔۔۔۔۔ جن قوم نے بھی ان شرائط کو نظر انداز کیا اس کو آخر پچھتاہ پڑا اور وہ باتیں دیکھنے میں آئیں جن کو وہ برگزیدہ نہیں کرتے تھے۔ لیکن اپنے پاؤں پر آپ کلہاڑی مارنے کے بعد اس کے لیے اس کے سوا چارہ کار ہی کیا تھا کہ زہر کا تلخ گھونٹ پی کر خاموش رہے۔“

### فرائض

شاہ صاحب خلفاء کے فرائض پر بھی سیر حاصل تبصرہ فرماتے ہیں۔ ان کے نزدیک خلیفہ کے فرائض حسب ذیل ہیں:

- ۱۔ شرعی حدود کا قیام
- ۲۔ احکام شرعیہ کا اجراء اور تنفیذ
- ۳۔ جنگ کرنے سے پہلے یہ غور کرنا بھی خلیفہ کا فرض ہے کہ اس جنگ کا مقصد کیا ہے اور کس کاروائی سے یہ مقصد پورا ہو سکتا ہے۔ کس وقت صلح کر لینی مناسب ہے اور کن حالات میں جنگ جاری رکھنا سودمند ہے۔
- ۴۔ خلیفہ کا یہ فرض بھی ہے کہ وہ اس بات کا خیال رکھے کہ کسی چھوٹے مقصد کے لیے بڑا مقصد تو نہیں فوت ہو رہا ہے۔ وہ مثال کے طور پر بھاری ٹیکس عائد کرنے سے جو معمولی فائدے حاصل ہوتے ہیں ان پر مصالحہ اُمت کو قربان کرنے کی اجازت نہیں دیتے۔

۵۔ خلیفہ کا یہ اہم فریضہ ہے کہ وہ لوگوں کو مانوس کرے، ہر ایک کی حیثیت پہچانے، سرداران قوم اور عقلاء

کہ قدر افزائی کرے اور انہیں ترغیب و ترہیب کے ذریعہ دشمنوں کے مقابلہ پر آمادہ کرے۔  
انتخاب

ولی اللہ اپنی مشہور کتاب فیوض الحرمین میں حکومت کو خلافت ظاہرہ کا نام دیتے ہیں اور حکومت پیدا کرنے والی جماعت کو خلافت باطنیہ کے نام سے یاد کرتے ہیں گویا کہ گورنمنٹ ان کے نزدیک خلافت ظاہرہ ہے اور پولیٹیکل پارٹی جو ارکان حکومت کو چنتی ہے وہ خلافت باطنیہ ہے۔  
شاہ صاحب کے نزدیک خلیفہ کے انتخاب کی چار صورتیں ہیں:

۱۔ قوم کے ارباب حل و عقد (جن میں امراء، علماء اور فوجی افسر شامل ہیں بشرطیکہ ان کی اسلام اور مسلمانوں کے لیے خیر خواہی مسلم ہو) متفقہ طور پر کسی کو خلافت کے لیے چن لیں اور اس کی بیعت کر لیں۔ اس کی مثال حضرت ابو بکرؓ کا انتخاب ہے۔

۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ مسلمانوں کا سابق خلیفہ اس دار فانی سے رخصت ہوتے وقت کسی کو خلیفہ مقرر کرنے کی وصیت کرے اس کی مثال حضرت عمرؓ کی نامزدگی ہے۔

۳۔ انتخاب خلیفہ کا ایک اور طریقہ شوریٰ ہے کہ چند سربراہان اور وہ اشخاص ارباب حل و عقد سے (جن کی تفصیل ص ۱۷ کے تحت بیان کی گئی ہے) مشورہ کر کے کسی کو خلافت کے لیے نامزد کر دیں۔ اس قبیل کی خلافت حضرت عثمان کی تھی۔ علوی انتخاب کو بھی شاہ صاحب اسی نوعیت کا سمجھتے ہیں۔

۴۔ کوئی ایسا شخص جو مشروط خلافت کا جامع ہو اپنی قوت بازو سے مسلمانوں پر تسلط جلاے اس کی مثال اگرچہ شاہ صاحب نے نہیں دی صرف یہ لکھ کر آگے بڑھ گئے ہیں کہ ”خلافت نبوت کے بعد تاریخ میں اس کی مثالیں جیسے جیسے ملتی ہیں۔“ غالباً ان کے ذہن میں امیر معاویہ کی خلافت تھی۔ یہ نظریہ فارابی کے ”مدینۃ القطب“ سے بہت مماثلت رکھتا ہے۔ لیکن شاہ ولی اللہ فارابی کی طرح ہر طاقتور کو کمزوروں پر غلبہ حاصل کرنے کی کھلی چٹھی نہیں دینا چاہتے البتہ وہ سختی خلافت اور شرائط خلافت کے حامل افراد کو اس بات کی اجازت دیتے ہیں کہ زمام حکومت اپنے ہاتھ میں لے لیں تاکہ اُمت کا اتحاد و حفظ میں نہ پڑنے پائے۔

### خلیفہ کی اطاعت

ولی اللہ اس امر میں ابن خلدون سے متفق ہیں کہ خلیفہ نائب الرسول ہوتا ہے اور اس کی حیثیت خلیفہ اللہ کی نہیں ہوتی۔ وہ فرماتے ہیں کہ امام المسلمین یا خلیفۃ المسلمین رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا نائب ہوتا ہے وہ آپ کے احکام کے اجرا اور تنفیذ کا ذریعہ ہے اس لیے خلیفہ کی اطاعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت ہے اور اس کی نافرمانی آپ کی نافرمانی کے مترادف ہے۔ اس سلسلے میں وہ متعدد احادیث پیش کرتے ہیں مثلاً یہ کہ جو نے امیر کی اطاعت کی اس نے میری اطاعت کی اور جس

نے امیر کی نافرمانی کی اس نے گویا میری نافرمانی کی۔“

وہ احادیث کی روشنی میں ایک ہی صورت بتلاتے ہیں جب کہ امیر کی نافرمانی جائز بلکہ واجب ہو جاتی ہے وہ یہ کہ خلیفہ اللہ تعالیٰ کے احکام کے خلاف حکم دے۔ اس وقت عامۃ المسلمین پر فرض ہو جاتا ہے کہ وہ خلیفہ کے احکام کو پس پشت ڈال دیں۔

شاہ صاحب کا خیال ہے کہ اگر کوئی ایسا شخص مسند خلافت پر متمکن ہو جائے جس میں بشرائط خلافت معدوم ہوں تو اس وقت بھی اس کی اطاعت سے روگردانی نہیں کرنی چاہیئے۔ کیونکہ اس کو خلافت سے برطرف کرنے کی صرف ایک ہی صورت ہے وہ جنگ و جدال ہے۔ ایسی صورت میں اُمت مسلمہ کو بڑی مصیبتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے اس لیے مصالح پر مفسد غالب آجائیں گے لیکن جب وہ خلیفہ دینی عقائد میں سے کسی عقیدہ کا انکار کر کے کفر کا مرتکب ہو تو اس وقت البتہ اس کے خلاف علم بغاوت بلند کرنا جائز ہے بلکہ ایسی حالت میں مسلمانوں پر فرض ہو جاتا ہے کہ ایسے شخص کو مسند خلافت سے اتار دیں کیونکہ اس وقت وہ مصلحت کلیتہً مفقود ہو جاتی ہے جس کے حصول کے لیے خلیفہ کا تقرر عمل میں آتا ہے اور چونکہ اس کو خلیفہ رہنے دینا سراسر فساد دین کا باعث ہو گا اس لیے اس کے خلاف جنگ جہاد فی سبیل اللہ ہے۔

غلامی

شاہ صاحب کے سیاسی افکار کے سلسلے میں غلامی کا ذکر کرنا ضروری ہے۔ آپ نے حجۃ اللہ البالغہ میں غلامی پر ایک فصل باندھی ہے جس میں غلامی کو قانونِ فطرت کے عین مطابق قرار دیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ: ”سب انسانوں کو ایک ہی طبیعت پر پیدا نہیں کیا گیا۔ ان میں بعض بالطبع سیادت پسند اور آقا بننے کے خواہشمند ہوتے ہیں یہ وہ اشخاص ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنی حکمت کی بنا پر مالدار پیدا کیا ہے اور انہیں دولت و ثروت بخشی ہے۔ ساتھ ہی ان کو فہم و فراست اور سیاست کا دافر حصہ ملا ہے۔ برخلاف اس کے بعض اشخاص بالطبع چھوٹے، غنی اور بے سہر ہوتے ہیں چوپایوں کی طرح جدھر چاہو گا اور جو حکم چاہو ان سے منوالو ان کی پیدا ہی کا مقصد گویا غلامی کی زندگی بسر کرنا ہے۔ ظاہر ہے کہ بہتر طریقہ زندگی بسر کرنے کے لیے دونوں قسم کے اشخاص ایک دوسرے کے محتاج ہیں۔ ہر ایک کی راحت و دوسرے کے ساتھ وابستہ ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ ان کے درمیان آقا و غلام کا رشتہ قائم ہو۔ . . . . لیکن یہ بغیر اس کے ممکن نہیں کہ ان کا باہمی تعلق دوامی اور پائدار نوعیت کا ہو۔ جب اقوام و قبائل کی آپس میں لڑائیاں ہوتی ہیں تو مغلوب فریق کے بعض لوگ سیر جنگ کی حیثیت سے غالب فریق کے قبضے میں آجاتے ہیں ان کو بھی غلام بنانے میں مالک اور ملوک دونوں کا فائدہ ہے۔“

شاہ صاحب غلامی میں معاشرہ کی فلاح و بہبود کو پنہاں دیکھتے ہیں۔ ممکن ہے کہ عصر جدید کے لوگ

اس تصور کو پڑھ کر ناک بھول چڑھائیں لیکن انہیں معلوم ہونا چاہیے کہ شاہ صاحب غلام داتا کے حقوق میں بہت حد تک مساوات کے قائل ہیں۔ حتیٰ کہ وہ غلاموں کو یہ حق دینا چاہتے ہیں کہ مناسب معاوضہ ادا کر کے یا بغیر معاوضہ بھی اگر وہ چاہیں آزاد ہو جائیں۔ البتہ یہ امر قابل غور ہے کہ وہ تمام امیران جنگ جن کی اکثریت غلام بنائی جاتی ہے صرف مغلوب ہو جانے سے ان کی غبادت، پھوٹ پھوٹ اور بے مہتری کا یقین کر لینا کہاں تک درست ہے اور یہ سمجھ لینا کہاں تک حقیقت پر مبنی ہے کہ غالب قومی لازمی طور پر سیادت پسند، دولت ثروت سے مالا مال ہوتی ہیں۔ عقل و فہم کی اجارہ داری ان کو حاصل ہوتی ہے۔ شاید شاہ صاحب کی نظر میں منگولوں کی طرف مبذول نہیں ہوئی اور ان کا ذہن دہلی کے حملہ آوروں بالخصوص روہیلوں سے متاثر مسلم ہوتا ہے۔

پاکستان کے بلند پایہ مفکر اور نامور مصنف  
ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم  
بانی ادارہ ثقافت اسلامیہ کی یاد میں ادارہ کے ترجمان

## جلد ”ثقافت“

### خلیفہ عبدالحکیم نمبر

عقرب شائع کیا جائے گا جو خلیفہ صاحب کی ثروت افکار، علمی فعالیت اور دینی خدمات نیز ان کی دلکش اور ہمہ گیر شخصیت کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالنے والے معنایں کا ایک ناقد مرقع ہو گا۔ مرحوم خلیفہ صاحب کے احباب اور قدر شناس نہ صرف پاکستان و ہندوستان بلکہ مشرق وسطیٰ، یورپ، امریکہ اور مشرق بعید کے مختلف ممالک میں بھی موجود ہیں۔ اور یہ خاص نمبر ان کے مقالات و تاثرات پر مشتمل ہو گا۔

چلنے کا پتہ

سیکرٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور

## روایت

روما کی سلطنت میں شاہنشاہی کے زمانے میں ایک گروہ آرام طلب تعیش پسند درباریوں اور جاگیر داروں کا تھا جو مجاہدانہ نیکیوں کے قائل اور طالب نہ تھے۔ لیکن کچھ لوگ ایسے بھی موجود تھے جن کے اندر روم کی جمہوریت کے زمانے کے فضائل اور اخلاق موجود تھے۔ جو فرض شناسی کو مسرت بلکہ جان پر بھی ترجیح دیتے تھے۔ روایت  
روما میں پیدا تو نہیں ہوئی لیکن اس کو عروج اسی قوم میں حاصل ہوا۔ اس کا امام زینو ابیقر کا ہم عصر تھا ۳۴۰ء۔  
۲۶۵ ق م)۔ وہ قبرس کا ایک تاجر تھا اور غالباً سامی نسل کا تھا۔ وہ یونانی نہیں تھا لیکن اس نے ایشیا کو اپنی  
تعلیم کا مرکز بنایا۔ وہ ایشیائی مذاہب کی تعلیم سے بھی متاثر معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس کے اندر جو نفس کشی کے عناصر  
ہیں، مغربی فلسفہ اور مغربی مذاہب ان سے آشنا نہ تھے۔ روایت نے تکلفات اور ہوس پرستی اور جاہ طلبی کے  
خلاف تعلیم بلند کیا اور ایسے عقائد کی تعلیم دی جن کی بنا پر انسان کی سیرت استوار ہو سکے۔ نیکی کو ایک انتہائی قدر  
تصور کرنا اور نیکی کی خاطر نیکی کرنا اور فرض کو تمام محرکات اور شہوات سے بالاتر سمجھنا ایک بلند نصب العین تھا  
جو اُس زمانے میں مغرب کے عقائد اور اصول عمل میں نہیں ملتا تھا۔

ابیقر کی لذت پرستی اور زینو کی نیکی کی تعلیم میں ایک طرف بعد المشرقین معلوم ہوتا ہے اور دوسری طرف  
مشترک عناصر بھی پائے جاتے ہیں۔ دونوں کے نصب العین میں یہ بات موجود تھی کہ فرد اپنے ماحول اور  
حوادث سے آزاد اور بے نیاز ہو جائے اور اپنی سعادت کو ایک خاص زاویہ نگاہ اور ایک مخصوص انداز سیرت  
کے اندر تلاش کرے۔ دونوں میں یہ بات مشترک ہے کہ ہیجان پیدا کرنے والی خواہشیں اور مادی و جہانی  
ضرورتیں انسان کو غلام بنائے رکھتی ہیں اور اس کو اطمینان حاصل نہیں ہونے دیتیں۔ دونوں تعلیموں میں  
فلسفے کی غرض عملی ہے کہ وہ انسان کو اس کے وقار اور اس کی حقیقی فطرت سے آشنا کرے۔ لیکن دونوں  
میں حقیقی مقصود حیات اس کے حصول کے لیے زاویہ نگاہ اور انداز طبع مختلف ہیں۔ جس طرح ابیقر نے اپنے  
آپ کو سقراط کی تعلیم کا حامل سمجھتے تھے اور ان کی تعلیم سیرینی گروہ کے عقیدے کی ایک ترقی یافتہ صورت  
تھی۔ اسی طرح روایتی بھی اپنے افکار کا شجرہ نسب سقراط کے بعد پیدا ہونے والے اس فرقے سے ملاتے  
تھے جن کو کبھی کہتے ہیں۔ سیرینیوں نے لذت کو خیر برترین قرار دیا اور کلبیوں نے نیکی کو مقصد اقصیٰ بنایا۔

لیکن کلیوں کی فلسفیانہ اساس کچھ زیادہ مضبوط نہ تھی۔ رواقیوں نے اس کی کوپور کرنے کی کوشش کی جس کی بدولت وہ کلیوں اور ایقودوں دونوں پر سبقت لے گئے۔ ایقوریت فرد کو آزاد کرنا چاہتی تھی لیکن اس کا نسخہ زندگی سے گریز اور سکون طلبی تھا۔ فرد کا جماعت سے کوئی لازمی تعلق نہ تھا۔ جماعت اور مملکت سے پیدا شدہ فرائض اور فرائض کا اس میں نام و نشان نہ تھا۔ رواقی بھی فرد کو آزاد کرنا اور اس کی سیرت کو حصین حصین بنانا چاہتے ہیں لیکن ان کا نقطہ آغاز فرد نہیں بلکہ جماعت اور اس سے بڑھ کر کائنات ہے۔ اس لحاظ سے وہ یونانی حکمت کی بہترین روایات کے حامل ہیں ان کا بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ حقیقت ایک منظم کل ہے صمدت اود مادہ جسم اور روح مظاہر اور باطن میں ایک حیات کئی جاری و ساری ہے جس کی ہمت عقل ہے۔ اس حیات کو کبھی وہ فطرت کہتے ہیں کبھی کائنات اور کبھی خدا۔ چون کہ انسان بھی اس منظم کل کا ایک جز ہے اس لیے رواقیت کا اصل اصول یہ ہے کہ فطرت کے مطابق زندگی بسر کرو۔ انسان کی فطرت اور اس کی نیکی کائنات کی فطرت سے الگ نہیں۔ جو شخص فطرت کے مطابق زندگی بسر کرتا ہے وہ حکمت لگتی اور حیات کئی سے برہ اندوز ہوتا ہے۔ جذبات، تکلفات، ہمل رسوم اور تعصبات انسان کو فطرت کی زندگی سے الگ کر دیتے ہیں۔ جس کی وجہ سے اُس کی اصل فطرت کٹی ہوئی شاخ کی طرح سوکھ جاتی ہے۔ انسان کا جو کچھ فرض ہے وہ اس پر غاراج سے عائد نہیں کیا جاتا اور نہ اس کے لیے خارجی عذاب و ثواب کی ضرورت ہے۔ جو فرض شناس ہے وہ کائنات، فطرت اور خدا کے ساتھ ہے۔ اصل حکمت اور حفاظت اشیا کا عرفان بھی اسی کو حاصل ہے۔ نیکی کے لیے خارجی محرکات کی ضرورت نہیں کیوں کہ وہ خود ہی خیر برتر ہیں۔ لذت کو محرک عمل قرار دینا فطرت سے ناواقف ہونے کی دلیل ہے۔

ایقوریت اور رواقیت کو خالص فلسفے سے کوئی دل چسپی نہیں تھی اور علوم و فنون ان کے لیے کوئی خاص دل کشی نہیں رکھتے تھے۔ ان کا اپنا اپنا ایک فلسفہ عمل تھا جو حقیقت میں ایک اخلاقیاتی زاویہ نگاہ سے زیادہ نہیں تھا۔ اس کی حمایت کے لیے اگر کوئی علم یا اس کا کوئی حصہ مفید معلوم ہوتا ہو تو وہ اس کو اختیار کر لیتے تھے۔ قدیم حکماء کی تعلیم میں سے ایسی چیزیں لے لیتے تھے جو ان کی معاون ہوں اور ان خیالات کو ترک کر دیتے تھے جو ان کے لیے کار آمد نہ ہوں۔ دونوں کو انہی حدود کے اندر طبیعیات سے دل چسپی تھی۔ رواقیوں کو منطق کا مطالعہ بھی مفید معلوم ہوتا تھا۔

ایقوریت اور رواقیت کے نظریہ علم میں ایک اساسی فرق تھا۔ ایقوریت کہتے تھے کہ ہمارا علم اور ادراک فقط احساس کی پیداوار ہے۔ ہمیں اپنے محسوسات کا علم ہوتا ہے۔ اشیا کی اصلی حقیقت کا کوئی علم نہیں ہو سکتا۔ رواقی کہتے تھے کہ ادراک اور شے مدرک کے مطابق کو صداقت کہتے ہیں جب ان

دونوں میں تطابق ہوتا ہے تو صحیح علم حاصل ہوتا ہے۔ صداقت کا معیار خارجی نہیں بلکہ باطنی ہے۔ نفس کو جب یہ تطابق محسوس ہوتا ہے تو اس کو یقین کامل حاصل ہو جاتا ہے اور شک و شبہ کا کوئی شائبہ نہیں رہتا۔ علاوہ  
لاذیں روحانی محسوسات سے حاصل کردہ علم کے علاوہ ایسے جملی اور حضوری تصورات کے بھی قائل تھے جو  
فطرت نے تمام انسانوں کے نفوس میں ودیعت کئے ہیں۔ شریف النفس انسانوں میں یہ تصورات  
مشترک طور پر پائے جاتے ہیں۔ سائنس اور اخلاقیات کے اساس اور بدیہی تصورات اسی قسم کے ہیں جو  
استدلال کے محتاج نہیں ہوتے اور جن پر شک کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ نفس اور فطرت دونوں کے اندر ایک  
ہی عقل ہے۔ یہ عقل نفس کی ساخت کے اندر پائی جاتی ہے، انسان اس کو خارج سے حاصل کرنے کا  
محتاج نہیں ہے۔

رد اقیوں کے فلسفے کے اندر ایک باطنی تضاد پایا جاتا ہے۔ ایک طرف وہ ہر حقیقت موجودہ کو  
جس میں روح بھی داخل ہے مادی سمجھتے ہیں۔ دوسری طرف وہ نفس کائنات یا روح الہی کے بھی قائل  
ہیں جو مادے کے اندر بطور جان کے ہے مادے کے اندر حرکت اسی روح کی بدولت ہے۔ اس لحاظ سے  
خدا اور مادہ دو الگ وجود معلوم ہوتے ہیں۔ اس تضاد سے بچنے کے لیے وہ ایک ایسی مادی وحدت وجود  
کے قائل ہیں جس کے لحاظ سے خدا روح کائنات ہے اور کائنات اس کا جسم ہے جس کے ہر ذرے میں روح  
الہی جاری و ساری ہے۔ مادے کی جبری مہکائیت یا اندھی تقدیر جس کی تمام مادیت قائل ہے، روحانی اس  
کو بھی تسلیم کرتے ہیں اور ساتھ ہی یہ مانتے ہیں کہ تمام کائنات میں عقل کلی کا فرما ہے جو غایت اور مقصد  
کے مطابق عمل کرتی ہے۔ عقلی طور پر مادیت اور روحیت دونوں کو بیک وقت صحیح ماننا محال معلوم ہوتا  
ہے لیکن روحانی ان دونوں کو متضاد نہیں سمجھتے تھے۔ ایک طرف وہ یہ کہتے ہیں کہ مادہ اپنے اٹل قوانین پر عمل  
کرتا ہے۔ طبیعی قوانین کے مطابق جس چھت کو جس وقت گرنا ہے، ضرور گرے گی اور یہ امتیاز نہیں کرے  
گی کہ اس کے نیچے عارف بیٹھا ہے یا جاہل۔ یہ ایک تقدیر مبرم ہے جس پر جس بھی ہونا معقول آدمی کا  
شیوہ نہیں ہو سکتا۔ انسان کے لیے ضروری ہے کہ وہ غیر متغیر طبیعی قوانین سے آشنا ہو کر راضی برضا ہو  
جائے۔ چوں کہ ان کو بدل نہیں سکتا اس لیے اپنی زندگی کو ان کے مطابق کرے اور یہ یقین رکھے کہ جو کچھ  
کائنات کے لیے درست ہے وہ اس کے لیے بھی درست ہے کیوں کہ اس کی اصلی فطرت کائنات کی  
اصلی فطرت سے الگ نہیں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک بات کائنات کے لیے خیر ہو اور فرد کے لیے شر۔ خدا  
کی مرضی سراپا خیر ہے۔ اپنی مرضی کو اس کے مخالف بنانا فطرت سے جہاد کرنا ہے۔ فطرت میں کوہ و کوہ معلوم  
نہوتی ہے اور ہم سمجھتے ہیں کہ اس کو کسی کی بھلائی برائی سے کوئی واسطہ نہیں۔ لیکن روح کائنات عقل کل اور

خیر محض ہے۔ مگر ہم فرد کے نقطہ نظر سے بلند ہو کر کل کا نقطہ نظر اختیار کر لیں تو ہم کو فطرت کا کوئی عمل غلط معلوم نہ ہوگا۔ ایسی خواہشیں پیدا کر لینا جن کو فطرت پروردگار کے حاکمیت ہے۔ کو بری فطرت پروردگار کی تمناؤں کا پیدا کردہ فریب ہے۔ فطرت جو عقل کل کا منظر ہے خیر حقیقی سے بے نیاز نہیں ہو سکتی۔ اس افلاطونی اور ارسطو طالیسی وحدانیت اور روحیت کے عقیدے کے باوجود روحانی مادیت سے پوری طرح اپنا بچھا نہ چھڑا سکے۔ خدا بھی اُن کے ہاں ایک لطیف مادہ ہی ہے اور بدروح انسانی بھی اسی نفس لطیف کی ایک لہر ہے۔ اُن کے ہاں نفس اور نفس ایک ہی چیز ہیں۔ خدا کے نفس کی یہ لہریں یعنی انفرادی ارواح اسی میں سے ابھرتی ہیں اور اسی میں واپس ہو جاتی ہیں۔ ارسطو نے خدا سے راجع اور اُدر کائنات کے اندر صورت اور مادہ یا نفس اور جسم کا امتیاز مٹا دیا تھا۔ لیکن خدا کو عقل خالص اور عقل کل سمجھ کر ہر قسم کے مادے سے غیر متوث قرار دیا تھا۔ مگر رواقیوں نے خدا اور روح انسانی کو بھی اسی میں لپیٹ لیا۔ اگر کوئی وجود صورت و مادہ دونوں کے بغیر نہ ہستی پذیر ہو سکتا ہے اور نہ قابل فہم، تو انسان کی روح اصلی اور کائنات کی روح اصلی اس قاعدہ کلیہ سے مادی نہیں ہو سکتیں۔ وہ کہتے ہیں کہ خیال بھی مادی ہے اور جذبہ بھی مادی۔ خیال اور جذبہ اگر مادے سے متراہوں تو وہ اجسام کو حرکت کیسے دے سکیں۔ مادی حرکت مادی حرکت ہی سے سرزد ہو سکتی ہے۔ ظاہر ہے کہ افلاطون اور ارسطو کی وقت نظر بیاں غائب ہو گئی ہے۔

رواقیوں کے ہاں بھی نیکی علم ہے لیکن علم ان کے ہاں حکمت عملی ہے۔ صحیح علم سے صحیح عمل اور صحیح عمل سے صحیح علم سرزد ہوتا ہے۔ جس علم کا کوئی مفید اثر انسان کے عمل پر معلوم نہ ہو وہ علم تصنیع اور قات ہے جس قدر کوئی انسان غیر ضروری علوم میں انماک پیدا کرتا ہے اتنا ہی وہ اپنی حقیقی بھلائی اور برائی سے آشنا ہوتا جاتا ہے۔ ایک علم وہ ہے جس پر انسان سوار ہوتا ہے اور ایک علم وہ ہے جو اُن انسان پر سوار ہو جاتا ہے۔ جس پر بہت سی کتابیں لدی ہوئی ہیں وہ اس بوجھ کی وجہ سے محقق اور دانش مند ہونے کی بجائے احمق ہو جاتا ہے۔ اس قدر بھروسے کے اندر حکمت کے دانے گم ہو جاتے ہیں۔ اسی لیے دُنیا میں جو لوگ حقیقی رہ نما اور اخلاقی پیشوا گزرے ہیں وہ ان علوم سے نا آشنا تھے۔ وہ اس علم کی طرف راغب تھے جس کے لیے بہت زیادہ منطقی موضوعات فیول اور طبیعی و مہندسی تحقیقات کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اصل علم نیکی اور بدی کا علم ہے۔

یہاں تک ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اساسی طور پر ان کی نظر افلاطون اور ارسطو سے مختلف نہیں ہے۔ ان کا نظریہ بھی یہی ہے کہ کائنات اور انسان کا اصل جویر عقلی ہے اور زندگی عقل کے مطابق بسر ہونی چاہیے۔



حواس کی پرہیز بھی انسان غلام حاصل نہیں کر سکتا۔ لیکن جہاں عقل اور جذبات کے باہمی تعلقات کا سوال آتا ہے وہاں رواقی بالکل الگ راستہ اختیار کر لیتے ہیں۔ افلاطون و ارسطو کے ہاں انسانی نفس مختلف شعبوں پر مشتمل تھا۔ انسان کے اندر دو عقل کے علاوہ روحِ نباتی بھی ہے اور روحِ حیوانی بھی۔ اسی اشتراک و اشتراک کا نام انسان ہے۔ انسان کی امتیازی خصوصیت یہ نہیں کہ وہ عقلِ خالص بن گیا ہے یا بن سکتا ہے۔ جب تک انسان انسان ہے اس کے ساتھ جسمانی شہوات اور حواسِ پنج بھی لگے ہوئے ہیں۔ عقل کا کام عناصر کو فنا کرنا نہیں بلکہ ان کی تنظیم کرنا ہے۔ انسان جذبات کی بیخ کنی میں کامیاب نہیں ہو سکتا اور نہ اس کو یہ سچی لا حاصل کرنی چاہیے۔ اُن کی تعلیم رہبانیت یعنی جذبات کشی کے خلاف تھی اس میں تنظیم جذبات کی تعلیم تھی، تنسیخ جذبات کی تعلیم نہ تھی۔ لیکن رواقی انسانی نفسیات کی بابت ایک بہت غلط نتیجہ پر پہنچے اور اس خیال کو اپنی تعلیم اور عمل کا جزو اساسی بنالیا کہ چونکہ جذبات عقل کو مکدہ اور مہتیج کرتے ہیں اس لیے ان کو فنا کر دینے کے بغیر عقل پاک نہیں ہو سکتی۔ ہر جذبہ ایک نقص اور ایک بیماری ہے اور بیماری کو معتدل کر کے باقی رکھنے کی کوشش عقلِ مندی نہیں ہے۔ جہاں کسی جذبے کے ساتھ سمجھوتہ کرنے کی کوشش کی گئی اس کو ہماری زندگی پر گرفت حاصل ہو جاتی ہے اور وہ روز بروز بڑھتا جاتا ہے۔ ایک آزد و پوری نہیں ہونے پاتی کہ دوسری اس کی جگہ لے لیتی ہے اور ہزار ہا حسرتوں کی کش مکش میں عقل کا دامن و گریبان چاک ہو جاتا ہے۔ جذبہ ایک جنون ہے کون عقلِ منہ کسی جنون کی نسبت یہ رائے رکھ سکتا ہے کہ اگر عقورِ آسا ہو تو کوئی ہرج نہیں۔ جب تک جذبات کی بیخ کنی نہ ہو جائے روح کو صحتِ کامل حاصل نہیں ہو سکتی۔ اگر یہ سوال کیا جائے کہ انسانوں کے مظالم اور ان کی مشرتاؤں پر غصہ نہ آئے تو اخلاقی اصلاح کیسے ہوگی۔ رواقی یہ کہتا ہے کہ اگر کسی کے فعل کو بُرا سمجھے ہو تو عقلاً بُرا سمجھو۔ اس کو سمجھانے کی کوشش کرو۔ اس کی اصلاح کے لیے اگر کوئی عملی تدبیر ممکن ہو تو ضرور اختیار کرو۔ لیکن بھڑکنے اور کھولنے سے کیا فائدہ پہنچ سکتا ہے۔ جو کچھ کرنا چاہیے وہ کر دینا ساتھ ہی غصے میں دانت پیسنے اور لال پیلے ہونے کی کیا ضرورت ہے۔ جذبہ اصلاحی عمل میں معاون تو ہرگز نہیں ہو سکتا لیکن اس کو گھڑ ضرور سکتا ہے۔ اسی طرح لکڑیہ کہا جاسکے کہ اگر رحم کا جذبہ نہ ہو تو انسان کرم کرنے سے محروم رہے گا۔ رواقی کہتا ہے کہ یہ خیال بھی غلط ہے غم کھانا اور رحم کرنا انفعالی کیفیتیں ہیں ان سے انسان کی قوتِ عمل کمزور ہو جاتی ہے اور مہمت میں زلوفی پیدا ہوتی ہے۔ اگر تمہارا کوئی دوست مصیبت میں مبتلا ہو گیا ہے تو اُس مصیبت پر آنسو بہانے سے اس کی کیا مدد ہو جائے گی۔ سوچو کچھ کمر واندہ دار اس کی مدد کرو اور آنسو بہا کر اس کی اور اپنی مصیبت میں اضافہ نہ کرو۔ جو کام تم وقت سے لینا چاہتے ہو وہ عقل سے بہتر ہو سکتا ہے۔ اپنے یاد دوسروں کے

نقصان سے جب نہیں سد مہینچے گا تو وہ تمہیں عمل کے لیے ایک حد تک اپنا سچ کر دے گا۔ ہاں جسم کے اندر جہلی طور پر اگر جذبات کا کچھ ظہور ہو جس پر نفس کو کچھ اختیار حاصل نہیں تو اس میں کوئی زیادہ ہرج نہیں ہوتا لیکن یہ مشن کر لینی چاہیے کہ جسم کے ساتھ نفس میٹج ہونے نہ پائے۔

اخلاقیات کے اکثر نظامات میں جو فرق پایا جاتا ہے وہ عقل اور جذبات کے باہمی تعلقات کی نسبت مختلف رائے رکھنے سے پیدا ہوتا ہے۔ ہر قسم کی لذتیت اور افادیت کا نقطہ آغاز جذبات ہوتے ہیں۔ اس کے مطابق انسان فطرتاً جذبات کا مجموعہ ہے۔ ہر عمل کا محرک لذت و الم یا کوئی جذبہ ہوتا ہے۔ عقل خود محرک عمل نہیں ہو سکتی۔ عقل کا کام زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ جذبات کے تصادم میں فیصلہ کرے کہ اس حالت میں کون سا جذبہ عمل کرے اور کون سا جذبہ رُکار ہے۔ دوسری طرف وہ لذت ہے جو نفس کی اصلیت عقل کو قرار دیتا ہے یا جذبات کو عقل کے ماتحت منظم کرنے کو اخلاق سمجھتا ہے یا ان کو ناقابل علاج سمجھ کر بالکل فنا کر دینا ہی فلاح کے لیے ضروری خیال کرتا ہے۔ فلاسفہ اخلاق کی تین اقسام ہیں۔ ایک وہ جو فاضل جذبات کے حامی ہیں۔ دوسرے وہ جو خالص عقل کے حامی ہیں تیسرے وہ جو جذبات کو عقل کے ماتحت کرنا چاہتے ہیں۔ رواقیت خالص عقل کی علم بردار ہے۔ اس کا یہ مقولہ کہ فطرت کے مطابق عمل کرو اس خیال کا مراد ہے کہ عقل کے مطابق عمل کرو۔ اس کے علاوہ ہر محرک غلط ہے۔ ان کے ہاں فطرت اور عقل ہم معنی ہیں۔ کائنات کے قوانین بھی فطرت ہیں اور انسان کی عقل بھی فطرت ہے۔ فقط جذبات پر عمل کرنا اس فطرت کے منافی ہے۔ مشکل یہ ہے کہ ابیہ طور بھی یہی کہتا تھا کہ عقل اور فطرت کے مطابق عمل کرو لیکن اس کے نزدیک عقل اور فطرت کا تقاضا یہ تھا کہ ہر انسان اپنے لیے زیادہ سے زیادہ لذت مہیا کرے۔ جب تک عقل اور فطرت کے معنی امین نہ ہوں افلاطون۔ ابیہ طور اور زینوفون ہم خیال معلوم ہوتے ہیں۔ فرق یہاں پیدا ہو گا جہاں زندگی کی عملی تنظیم پر ان اصول کا اطلاق کرنے کا سوال اٹھے۔

رواقیوں نے خیر و شر کے لحاظ سے اشیاء اور اسباب کی اس طرح تقسیم کی کہ اصل اچھی چیزیں وہ ہیں جو فی نفسہ قابل آرزو ہوں اور ہر حالت میں قابل آرزو ہوں۔ مگر کسی چیز میں یہ صفات پائی جائیں تو وہ عقلی اور فطری خیر ہے ان کے اندر ذاتی قدر موجود ہوتی چاہیے۔ یہ صرف ذریعہ نہ ہوں بلکہ خود مقصد ہوں۔ عقل عدل، شجاعت اور عفت اسی قسم کے فضائل ہیں جو کچھ ان کے برعکس ہو گا وہ شر ہے۔ شر کی ماہیت میں یہ داخل ہے کہ وہ فطری طور پر مضر اور معقول آدمی کے لیے ناقابل آرزو ہے۔ لیکن جو کچھ فی نفسہ خیر ہے اور جو کچھ فی نفسہ علی الاطلاق شر ہے ان کے علاوہ اشیاء اور اسباب کی ایک تیسری قسم ہے جو ذاتی نفسہ

خیریں اور نہ فی نفعہ شر۔ یہ وہ چیزیں ہیں جو نہ لازمی طور پر مفید ہیں اور نہ لازمی طور پر مضر۔ زندگی لذت، صحت، جن، دولت، عزت، شہرت، اچھے گھر اے میں پیدا آئیں اور اُن کے مخالف موت، بیماری، بد صورتی، کم زوری وغیرہ اخلاقی نقطہ نظر سے نہ فی نفعہ اچھی ہیں اور نہ فی نفعہ بُری۔ ان کے اچھے اور بُرے ہونے کا مدار شرائط اور اسباب پر ہے۔ اور اس امر پر ہے کہ کوئی شخص ان کا کیا استعمال کرتا ہے اور اُس کا ردِ عمل اُن پر کیا ہے۔ ان میں سے مختلف چیزیں مختلف حالات میں قابلِ ترجیح ہو سکتی ہیں مثلاً بعض اخلاقی حالتوں کے لیے افلاس دولت سے زیادہ مفید ہو سکتا ہے۔ فقط اخلاقی فضائل خیر مطلق ہیں جو ہر حالت میں قابلِ آزد ہیں۔ اور اخلاقی رذائل شر مطلق ہیں جو ہر حالت میں قابلِ رد ہیں۔ رواقیوں نے اخلاقی رذائل اور فضائل کی بابت ایک اور نتیجہ بھی نکالا جو اُن کی تعلیم کے ساتھ مخصوص ہے اور وہ یہ ہے کہ تمام اچھی چیزیں مساوی طور پر اچھی ہیں اور تمام بُری چیزیں مساوی طور پر بُری۔ جو خیر ہے وہ خیر مطلق ہے اس میں مدارج نہیں ہو سکتے۔ اور جو شر ہے وہ شر مطلق ہے اس میں بھی مدارج نہیں ہو سکتے۔ اچھائی اور بُرائی میں کوئی تدریج نہیں ہے۔ اگر تدریج کو مان لیا جائے تو خیر و شر میں تغیر اور اضافیت کو دخل ہو جائے گا اور فضائل و رذائل کا اچھا اور بُرا ہونا اسباب و نتائج کا عتداج ہو جائے گا اور لوگ کہنے لگیں گے کہ فداں حالات میں سچ بولنا اچھا ہے اور فداں حالات میں بُرا، اور فداں لوگوں کی بجائے رحم زیادہ مفید ہو گا وغیرہ وغیرہ۔ اخلاق اسی وقت مستقل اور آزاد حیثیت اختیار کر سکتا ہے جب اس پر نتائج سے بے نیاز ہو کر عمل کیا جائے ورنہ نتائج کی اضافیت اور تغیر پذیری ہمیشہ اخلاقی اصول کی اضافیت اور تغیر پذیری کا باعث ہوگی۔ اخلاقی اصول اگر تغیر پذیر ہوں تو ان کی تمام حیثیت فنا ہو جاتی ہے۔

رواقی نظریہ اخلاق کی شدت ایک دوسری صورت میں بھی رونما ہوتی ہے وہ کہتے ہیں کہ اخلاقی فضیلت یا نیکی کے بھی کوئی مدارج نہیں ہو سکتے۔ درجہ سوادت کی طرح اس میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی۔ اس کی حالت خط مستقیم کی طرح کی ہے جس کی نسبت یہ کہنا محمل ہو گا کہ یہ خط زیادہ مستقیم ہے اور یہ خط کم مستقیم۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر مستقیم ہے تو ہے اور اگر نہیں ہے تو نہیں ہے۔ اُن کے نزدیک جب تک کوئی انسان اخلاقی کمال تک نہ پہنچ جائے تربت تک اس کو نیک نہیں کہہ سکتے۔ حقیقی فلاح اور حصولِ خیر کے لیے درجہ کمال پر پہنچنا لازمی ہے۔

ایک اور بات رواقی اخلاقیات میں پائی جاتی ہے جس کے اشارات سفرِ اہلِ تعلیم میں بھی ملتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ فضائل کو ایک دوسرے سے الگ نہیں کر سکتے۔ فضائل ایک حصوی نظام کی طرح ہیں اور

ان ضعیف کی ایک واحد احساس ہے۔ ان کی بنیاد بھی ایک ہی ہے اور ان کی غایت بھی واحد ہے، تمام فضائل ایک تا قابل تقسیم عقل کی پیداوار ہیں۔ اگر عقل نظری میں وحدت ہے تو عقل عملی میں بھی وحدت ہوئی چاہیے۔

رواقیوں کے ہاں تسلیم و رضا پر بہت زور دیا گیا ہے۔ انسان جب علم کی بدولت تقدیر الہی سے واقف ہو جائے تو اسے چاہیے کہ تقدیر کے ہر عمل کو برضا و رغبت قبول کرے۔ تقدیر الہی کے خلاف جدوجہد کرنا یا اس سے ناراض ہونا جہالت کا فعل ہے۔ مارکس اور یلسن کی مناجاتوں میں ایسی تسلیم و رضا کا رنگ پایا جاتا ہے۔ اے کائنات جو کچھ تیرے لیے ٹھیک ہے وہ میرے لیے بھی ٹھیک ہے۔ جب تک جذبات پر پورا پورا تصرف نہ ہو یہ کیفیت پیدا نہیں ہو سکتی۔

رواقیوں کا سب سے شدید جہاد لذت پرستی کے خلاف ہے۔ ان کی یہ نفسیات بالکل صحیح ہے کہ لذت محرک عمل یا مقصد عمل نہیں ہوتی بلکہ نتیجہ عمل ہوتی ہے۔ ہر قسم کی تسکین آرزو سے لذت پیدا ہوتی ہے اور اس کے اچھا یا برا ہونے کا مادہ اس پر ہے کہ کس قسم کی آرزو سے وہ تسکین اور خوش گوار احساس پیدا ہوا ہے۔ جاننا ہستیوں کے اعمال و حرکات کی اصل محرک لذت نہیں بلکہ بقائے ذات ہے۔ کھانے کی لذت کھانے کی محرک نہیں ہے بلکہ بقائے ذات کے لیے غذا کے حصول سے تسکین پیدا ہوتی ہے۔ جب لذت میں نیک و بد کی کچھ تمیز نہیں ہے تو عقل آگاہ اس کو معیار اور غایت کیسے بنا سکتا ہے۔ لذت اور الم دونوں غیر عقلی جذبات ہیں اسی لیے بے اعتدالی کی طرف ان کا میلان ہوتا ہے۔ لذت و الم خوف اور خواہش تمام جنات کی جڑ ہیں۔ رواقیوں میں کچھ لوگ ذرا معتدل مزاج بھی تھے جو بے ہیمان لذتوں کو نہایت نہیں سمجھتے تھے۔ لیکن اس میں سب متفق تھے کہ کوئی جذبہ خیر مطلق نہیں ہو سکتا۔ خیر مطلق فقط نیکی ہے۔ ماقول وہی ہے جو جذبات اور تاثرات سے مغلوب نہ ہو۔ وہ شخص آزاد نہیں ہے جس کی عنان جذبات کے ہاتھ میں ہے یا جو حوادث سے متاثر ہوتا ہے۔ ہاں وہ لذت ناجائز نہیں ہے جو نیک عمل کے نتیجے کے طور پر حاصل ہو لیکن اس عمل کی محرک نہ ہو۔

رواقیت کا صحیح اندازہ کرنے کے لیے اس امر کو مد نظر رکھنا ضروری ہے کہ وہ نہ صرف ایک فلسفہ اور ایک اخلاقیات ہے بلکہ ایک مذہب ہے جو تکثیر اور دیوتا پرستی کو فنا کر کے تعمیر کیا گیا ہے اور یہ شخص یونانی حکمت ہی نہیں ہے اس کے امام اور اس کے سربراہ اور وہ تابعین یا سامی ایشیائی تھے یا رومانی اطالوی بلورین۔ ان کے اندر جو مختلف اور متضاد عناصر پائے جاتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا کوئی ایک ساخذ نہیں ہے بلکہ مختلف رواقیوں نے جہاں کہیں سے جو کچھ اپنے نظریہ حیات اور طرز عمل کے لیے مفید پایا ہے

دیا ہے۔ اس تعلیم کے مطابق حکمت فی نفسہ مقصود نہیں ہو سکتی بلکہ حکمت کی غرض میریت کی ہوتی ہے۔ اگر کائنات کی حکمت اولیٰ تلاش اس میں پائی جاتی ہے تو اس کی غرض محض ذوق عرفان نہیں بلکہ غایت حیات کا متعین کرنا ہے۔ ارسطو اور افلاطون کے ہاں حکمت نظری حکمت عملی پر فائق تھی لیکن یہاں معاملہ بالکل برعکس ہے۔ یہاں حکمت عملی حکمت نظری کی غایت ہے۔ اصل فضیلت زندگی کو صحیح طور پر بسر کرنا ہے۔ جس علم کا ہماری زندگی کو بہتر بنانے میں براہ راست کوئی اثر نہیں وہ علم بے کار ہے۔ منطوق ہویا الہیات یا علوم فطری سب کی غایت درستی عمل ہونی چاہیے۔ ان علوم کو خود مقصد نہیں بنالینا چاہیے۔ انسانی نفس کے تین پہلو ہیں عقل، تاثیر اور ارادہ۔ انسان کا زندگی پر جو عمل یا رد عمل ہوتا ہے اس میں وہ کچھ جانتا ہے کچھ خوش گوار یا ناگوار طور پر متاثر ہوتا ہے اور کچھ ارادہ کرتا ہے۔ اس کے دماغ ہو سکے ہیں یا کسی حالت کو جاری رکھنے کی کوشش یا اس سے گریز کی کوشش۔ یونانی اساطین حکماء نے عقل کو نفس کا جو سر قرار دیا جس سے تاثیر و ارادے کی حیثیت آتی اور ثانوی رہ گئی۔ ابیقریوں کی لذت پرستی میں تاثیر کا پہلو غالب ہے۔ رواقیوں کے ہاں عقل اور تاثیر کو ثانوی حیثیت حاصل ہے اور اصل چیز ارادہ ہے جس کو درست رکھنا مقصد حیات ہے۔ افلاطون کے اعیان ثابتہ اور تصورات سرمدہ جو حیات و عمل سے بالاتر ہیں رواقیوں کے ہاں ان کی کوئی حقیقت نہیں اور نہ وہ ارسطو کے ہم خیال ہو کر یہ کہتے ہیں کہ ان کا وجود اشیا سے خارج نہیں بلکہ ان کے اندر پایا جاتا ہے۔ ان کے نزدیک وہ محض فکر کے مجربات ہیں، موجودات نہیں ہیں۔ ان کی الہیات میں روح خالص کوئی چیز نہیں۔ نفس اور جسم ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں۔ خداوند کائنات ہے۔ اجرام و اجسام سب اس کے اعضا ہیں۔ خدا کائنات کا نفس گرم ہے اور ہر ذرہ اسی سے زندہ اور متحرک ہے۔ خدا خیر محض اور خیر کا طالب ہے۔ لیکن ہمارے جذبات اور خواہشات سے بالاتر ہے۔ ابیقریوں اور مشائیوں کے خلاف وہ ربوبیت میں محبت کے قائل ہیں۔ لیکن یہ محبت کوئی انسانی قسم کا انفعالی جذبہ نہیں۔ ابیقریوں کی طرح وہ بھی دیوتاؤں کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں۔ ان دیوتاؤں کا ستاروں اور فطرت کی قوتوں میں ظہور ہوتا ہے۔ لیکن ان کی ہستی غیر فانی نہیں۔ غیر فانی فقط خدا کی ہستی ہے۔ خدا روح کائنات ہے لیکن کائنات کے شیون میں کون و مناد موجود ہے، چیزیں مٹی اور بگڑتی رہتی ہیں۔ فطرت کے مظاہر میں پیکارا اور تنازع لبقا موجود ہے۔ یہ خیال بھی انہوں نے غالباً ہیراقلیوں سے لیا کہ اصل جہات حرارت ہے اور کائنات ایک دور ختم کرنے کے بعد بالکل سوخت ہو کر پھرنے لگے۔ اسے متمدن ہوتی ہے اور پہلے جو کچھ جس طرح موجود ہے دوسرے دوروں میں اس کی تکرار ہوتی ہے۔

انسانہ حال میں جو جن فلسفی لفظ بھی اپنی عقیدہ رکھتا تھا۔

چونکہ پوری کائنات خدا کا مظہر ہے اس لیے وہ بحیثیت نئی، کامل اور جمیل ہے۔ قبل لا بعد مذ سے کوئی ناقص عمل سرزد نہیں ہو سکتا۔ افلاکوں اور اسطر کے خدا کی طرح واقفیت کا خدا کائنات سے دنا اور انہیں ہے بلکہ ہر ذرے کی جان ہے، ہر جگہ حاضر و ناظر اور جاری و ساری ہے۔ کائنات کے تقاضے و اقیوں کے ایمان کو متزلزل نہیں کر سکتے جو کچھ ہیں بے سراسر معلوم ہوتا ہے وہ کائنات کی ہمہ گیر موقی ہیں ستر تال کے اندر آ جاتا ہے اور فوائے اذلی کو خواب نہیں کر سکتا۔ تصویر کے الگ الگ جھٹے داغ و جھٹے معلوم ہوتے ہیں لیکن پوری تصویر کو بیک نظر دیکھنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ ہر حصہ جزوِ جمالی ہے جس کے بغیر جمال کی ناقص رہ جاتا ہے۔ رواقیوں کی تعلیم میں بھی وہ تقاضے موجود ہے جو تمام توحیدی مذاہب میں پایا جاتا ہے۔ پیکار خیر و شر کا معنائ سے بھی حل نہ ہوا۔ اگر جو کچھ ہوتا ہے وہ لازمی ہے اور جزوِ کمال ہے تو شر کہاں ہے۔ اور اگر شر کہیں نہیں تو حصولِ فضیلت کے لیے خیر کی شر کے ساتھ پیکار کے کیا معنی۔ نیکی اور بدی کا جھگڑا محض جنگِ زرگری رہ جاتا ہے۔ جبر و اختیار، خیر و شر اور عذاب و ثواب کی گتھیاں اس مادی وحدت وجود سے بھی نہ سلجھ سکیں اور بات وہیں کی وہیں رہی کہ خدا کی نشو و نہاد نگاہت میں متعارف رواقیوں کی تعلیم کے مطابق بقائے روح کا ماننا بھی دھوا ہو جاتا ہے۔ انسان حیات کائنات کی ایک لہر اور شعلہ وجود کا ایک شر ہے۔ اس کو جسم مادہ کائنات سے صورت پذیر ہوتا ہے اور اس کی روح، روح کائنات کا ایک تعین ہے۔ روح بھی ایک لطیف مادہ ہی ہے جسم کی تحزیب کے ساتھ روح کی ترکیب کا خواب ہو جانا لازمی نہیں۔ عارف کامل کی روح فنائے جسم کے بعد باقی رہ سکتی ہے۔ اگرچہ عام آدمیوں کی روحوں میں یہ استواری نہیں ہوتی۔ لیکن عارف کی روح کو بھی بقائے دوام حاصل نہیں ہو سکتی، خواہ وہ لاکھوں برس تک رہے آخر میں اندام کائنات میں وہ بھی معدوم ہو جائے گی۔ لیکن روح کا اصلی جوہر فنا نہیں ہو سکتا کیوں کہ وہ جوہر الہی کا ایک جزو ہے۔ بقائے روح کی نسبت اُن کا کوئی راسخ عقیدہ نہیں تھا اس کو کوئی جس طرح چاہے ان لے۔ اُن کے مذہب کا غیر متغیر اصول فقط یہی تھا کہ نیکی نیکی کی خاطر کرنی چاہیے۔ نیکی آپ ہی اپنا اجر ہے۔ اس کے ساتھ خارجی اجر کو وابستہ کرنا اس کو دیگر اقدار کے ماتحت کر دینا ہے۔ عارف کے لیے کوئی اور اجاس سے زیادہ قابلِ آرزو نہیں ہو سکتا۔ اصل نیکی وہی ہے جس میں کسی خارجی جزا کی تمنا نہ ہو۔ عذاب و ثواب کی بنا پر جو نیکی کی جاتی ہے وہ نیکی نہیں۔ بلکہ ادنیٰ اغراض کے لیے ایک قسم کی تجارت ہے۔ نمر و کامل وہ ہے جس کی زندگی میں علم اور فضیلت نے وحدت پیدا کر دی ہے۔ وہ خود شناس بھی ہے۔ خدا شناس بھی اور عالم شناس بھی۔ وہ جذبات، تکلفات اور تعصبات کے پھندوں سے آزاد ہے۔ وہ ان تمام قوانین سے بھی بالاتر ہے جو انسانی اغراض اور توہمات نے گھمڑ رکھے ہیں۔ وہ کائنات کو علم و عمل کے ذریعے

سے سز کر چکا ہے اس لیے حقیقی معنوں میں وہی آنا وہ ہے۔ حوادثِ حیات اس کو نہیں چھو سکتے۔ وہ دنیا میں اس طرح رہتا ہے جس طرح بطح پانی میں، اس کے پر خشک ہی رہتے ہیں۔ کوئی واقعہ اسے متاثر یا متزلزل نہیں کر سکتا۔ اس میں تسلیم و رضا کا کمال پایا جاتا ہے۔ وہ فطرت اور تقدیر کے ہر عمل پر راضی ہے کیوں کہ تقدیر عقلِ خالص اور فلاحِ مطلق ہے۔ قانونِ ضمیر اور کائنات کے قانون میں کوئی تفاوت نہیں۔ وہ فطرت کے مطابق زندگی بسر کرتا ہے۔ وہی فطرت اس کے خارج میں بھی ہے اور باطن میں بھی۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ نصب العین بہت بلند ہے لیکن اتنا بلند ہے کہ عام انسانوں کی اس تک رسائی نہیں ہو سکتی۔ انسان صرف عقل اور ارادہ پر مطلق کا مالک نہیں بلکہ وہ ایک محدود اور کم زور ہستی ہے۔ وہ جسم بھی رکھتا ہے اور جذبات و خواہشات بھی۔ وہ عارضی حیات سے بالکل بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ وہ تمناؤں کی تیغ نہیں چاہتا بلکہ تنظیم چاہتا ہے۔ وہ کبھی نیکی کی طرف راغب ہوتا ہے اور کبھی بدی کی طرف۔ اور اگر نیکیوں کا پڑا بیروں سے بھاری ہو تو وہ اس کو کافی کامیابی سمجھتا ہے۔ صفحہ ہستی پر تو واقیوں کے مردِ کامل کا ظہور کبھی ہوا نہیں اور نہ ہو سکتا ہے۔ لیکن اکثر نصب العینوں کی وہی کیفیت ہوتی ہے جو ریاضی میں نقطہ اور دائرہ اور خط وغیرہ کی ہے۔ کامل دائرہ نہ کبھی کسی نے کھینچا اور نہ کھینچ سکتا ہے۔ اور نہ فطرت کا کھینچا ہوا کامل دائرہ کہیں موجود۔ لیکن اگر کوئی اچھا دائرہ بنا نا چاہے تو اس نصب العینِ دائرے کو مد نظر رکھ کر بنا سکے گا، یہ نصب العین معدوم ہونے کے باوجود بطور معیار و ہدایت کار فرما ہے۔ اہلِ دہا میں اس تعلیم اور اس نصب العین نے بڑی قوی سیرتوں کے لوگ پیدا کئے۔ اس نے غلاموں کے اندر صحیح حریت کی ذہنیت پیدا کی اور مارکس اور ایس جیے ٹھنڈا ہوں کو درویش منش بنا دیا۔ سب سے زیادہ کیڑا اور بدوٹس جیسے لوگ جنہوں نے حکمِ رانوں کی مطلق العنانی کے خلاف جہاد کیا اور فرعون شناسی میں چٹان کی طرح استوار رہے اسی روایت کی تعلیم کا نتیجہ تھے۔

ہنسوس ہے کہ اس تعلیم کی بلند اس کو عام پسند نہ بنا سکی۔ عیسائیت کے مقابلے میں اس کو شکست جو گئی جس نے حوام کے خیالات، جذبات اور توہمات کے ساتھ سمجھو تا کر لیا تھا۔ عیسائیت کے لیے علم کی ضرورت نہ تھی۔ اور نیکیوں میں فقط دم اور محبت پر زیادہ زور تھا۔ اس کا خدا انسان کی شکل میں آکر حوام کے لیے قابلِ فہم اور قابلِ پرستش ہو گیا تھا۔ مظلوموں کے لیے یقینی اور ہر تکلیف کی تلافی کی ضمانت موجود تھی۔ عام لوگوں کے لیے ایسی تعلیم کے سامنے نہ افلاطون اور ارسطو کا فلسفہ عمیر کر سکتا ہے اور نہ روایت کی خشک شدت۔

# یونانی تصوف

## فلاطینوس مصری

اس منزل میں اگر دوسرے امتیازات ختم ہو جاتے ہیں تو پھر بھی ایک بڑا امتیاز من و تو کا قائم رہتا ہے یعنی ایک طرف تمام کائنات کی وحدت ہے اور دوسری طرف وہ ذات مطلق ہے جو ہمارا مصدر و منبع اور ہماری منزل ہے۔ اس لیے فلاطینوس کا خیال ہے کہ انسان کو ابھی ایک اور قدم بڑھانا ہے جہاں یہ آخری تفریق بھی ختم ہو جاتی چاہیے۔ شکل ہی ہے کہ انسانی فکر اس زمانی و مکانی ماحول کے باعث مروض و موضوع کی دوئی کے بغیر ایک قدم نہیں اٹھا سکتا اور اس آخری منزل میں اسی دوئی کو ہٹائے بغیر گزارہ بھی نہیں۔ اس وحدت مطلقہ تک پہنچنے کے لیے ہمیں شعور ذات کو فنا کر دینا پڑے گا اور خدا میں ہر شے کو ہانے کے لیے اپنے آپ کو ختم کرنا ہو گا۔ نچلا منزل کی کوئی چیز اس جگہ نہ صرف کام نہیں آ سکتی بلکہ اسے اپنے شعور سے علاحدہ کرنا ضروری ہے۔ عقل و وجدان کے بعد محبت ہی ایک ذریعہ ہے جس سے یہ مقصد حاصل ہو سکتا ہے لیکن یہ محبت عقل و وجدان کی آمیزش سے پاک ہونی چاہیے۔ فلاطینوس اس منزل کو یوں بیان کرتا ہے "جب روح وجدان کی منزل میں پہنچتی ہے تو وہ عالم معقولات کا تصور کرتی ہے لیکن جب اسے خدا کا شعور حاصل ہوتا ہے تو وہ چیز ترک کر دیتی ہے۔ ایک ایسے شخص کی مثال لیجئے جو کسی شاہانہ محل میں داخل ہوتا ہے۔ وہ کچھ عرصہ تو اس کی ظاہری شان و شوکت اور جمال و خوبصورتی میں محو ہو جاتا ہے لیکن جب گھر کا مالک اس کے سامنے آتا ہے تو وہ یہ سب کچھ بھول جاتا ہے کیونکہ وہ مالک کوئی ساکن بت یا کوئی آرائش کی چیز نہیں اس کو کچھ عرصہ دیکھ کر دوسری چیزوں کی طرف توجہ کی جائے۔ وہ تو نووار کی تمام تر توجہ کامر کر لینا چاہتا ہے۔ اس حالت میں وہ اس کی طرف مکمل یک جہتی سے دیکھتا رہے گا یہاں تک کہ اسے بھول جائے گا کہ وہ کسی خارجی شے کی طرف دیکھ رہا ہے۔ شاہ اور مشہور ایک ہی ذات میں مدغم ہو جاتے ہیں۔ وہ شے جو پہلے مشہور و مقبول اب اندرونی مشہور ہو جاتی ہے اور اس طرح ہر دوسری شے کی یاد اس کے ذہن سے اتر جاتی ہے۔ اس تشبیہ کو مکمل کرنے کے لیے یہ بات یاد رکھنی ہو گی کہ مکان کا مالک انسان نہیں بلکہ خدا ہے اور یہ خدا محض ہماری آنکھوں کے سامنے ظاہر ہی نہیں ہوتا بلکہ ہماری روح میں پوری طرح سما جاتا ہے۔ پہلا دیکھنا نچلا منزل ہے جس میں شاہ و مشہور کی تفریق قائم رہتی ہے لیکن دوسرا دیکھنا انسان کو اپنی جہتی سے مادہ رے جاتا ہے اور عشق کی کار فرمائی سے دوئی ختم ہو جاتی ہے۔ اس خراب (عشق) سے اس کی عقل ختم ہو جاتی ہے اور اس طرح وہ اس وحدت کی منزل تک پہنچ جاتا ہے جس میں اس کی روح کو تسکین کا ملی لیتی



ہے۔ لیکن یہ آخری منزل انسان سے خارج میں کہیں موجود نہیں۔ جب ہم خدا کی ذات میں مدغم ہوتے ہیں تو گویا خود اپنی ذات کا تحقق حاصل ہوتا ہے۔ خدا کسی چیز کا غیر نہیں حتیٰ کہ اس شخص کا بھی غیر نہیں جو اس سے بظاہر بے نیاز ہوتا ہے۔ لیکن وہ شخص جو اپنے نفس سے واقف ہے وہ اس وجود مطلق سے بھی واقف ہوگا جو اس کائنات اور اس کے وجود کا مصدر و منبع ہے۔ (باب ششم، کتاب نم فصل ۴)۔ خدا کی ذات تمام کائنات کا مرکز ہے اور اس سے دور رہنا گویا اپنی فطرت سے بغاوت کرنا ہے اور اس سے رابطہ پیدا کرنا اپنی فطرت اور کائنات سے ہم آہنگ ہونے کے مترادف ہے۔ انسانی عروج و صعود کا مفہوم فلاطینوس کی نگاہ میں کسی ایسی منزل کی طرف جانا نہیں جس سے پہلے ہم جدا تھے، وہ تو انسانی انا اور ذات کے اندر گم ہونا ہے جو اپنی اتھاہ گرائیوں میں خدائے مطلق کے ساتھ مربوط ہے۔

لیکن اس حرکت صعودی میں انسانی انا کا انفرادی وجود اور اس کی جسمانی زندگی کا ارتقا بالکل ختم ہو جاتا ہے۔ جب ہم نچلے درجے سے ترقی کر کے اوپر کے درجے میں قدم رکھتے ہیں تو یہ ترقی صرف خارجی ترقی تو ہے لیکن حقیقی نہیں کہلا سکتی کیونکہ جو کچھ انسان ایک منزل پر حاصل کر چکا ہوتا ہے اس کی بنیاد پر اگر اگلی تعمیر ہو تو وہ تو حقیقی ارتقا ہوگا لیکن اگر اگلی منزل پہنچ کر پچھلی منزل کی ہر چیز سے انحراف کیا جائے اور اس کی مکمل نفی کر دی جائے تو یہ دوسری منزل تو نہیں کہلا سکتی۔ فلاطینوس کے ہاں سببیت کا رجحان اتنا نمایاں ہے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ روحانی ارتقا کا تصور اس کے ہاں بالکل سببی اور منفی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جب کوئی انسان مختلف منازل طے کرتا ہوا وحدت مطلقہ تک رسائی حاصل کرتا ہے تو وہ وحدت مطلقہ سببیت خالصہ ہوتی ہے جس میں تمام کائنات موجود نہیں بلکہ جو ان تمام سے مطلق باور ہے۔ اس طرح حرکت صعودی گویا ایک مکمل سببیت ہے جو خدائے مطلق کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی۔ جب انسان مختلف منازل طے کرتا ہوا آخری مقصد تک پہنچتا ہے تو اس تمام تک وود کا نتیجہ اس موجودہ زندگی کے لیے کچھ خوشگوار تبدیلی کا پیش خیمہ ثابت نہیں ہوتا۔ کیا عقل استدلالی اور وجدان کے درمیان کوئی رشتہ ہے؟ اگر ہے تو وجدانی مرتبے تک پہنچنے کے بعد عقل استدلالی کا حکم جاری رہنا چاہیے لیکن فلاطینوس کی عقل یہ تو تسلیم کرتی ہے کہ نزول کے وقت عقل استدلالی وجدان کی بجلی گڑی ہے، لیکن جب معاملہ صعود و عروج کا ہوتا ہے تو یہ تعلق یک قلم مرفوع ہو جاتا ہے۔ وجدان تک پہنچتے پہنچتے انسان کی عملی زندگی کی دلچسپیاں بالکل ختم ہو جاتی ہیں اور پھر انسان اس زندگی کے کسی کام کا نہیں رہتا۔ اس کے بعد اس کا مقصد محض مشاہدات اور سیر فی اللہ رہ جاتا ہے۔ تمام کائنات اور دوسرے انسانوں سے مربوط رشتوں میں منسلک ہونے کا حساس ہمیں معاشرے کی بھلائی کے دنیاوی کاموں کی طرف نہیں لے جاتا بلکہ ان سے کلی طور پر منقطع ہونا سکھاتا ہے اور یہی وہ مقام ہے جہاں تصوف اور خاص کر فلاطینوس

کے زیر اثر پیدا شدہ تصوف میں رہبانیت اور زندگی گریز اور منفیانہ رجحانات نے تقویت پائی۔

جب کوئی شخص اپنے تجربات اور واردات سے گزر کر مشاہدہ حقیقی سے سرخرازا ہوتا ہے تو اس وقت اس کا علم و تجربہ ایک حیثیت سے تو یقیناً بہت گہرا اور وسیع ہوتا ہے لیکن اس کو ادا کرنا اور الفاظ میں بیان کرنا اس کے حیطہ اختیار سے باہر ہوتا ہے۔ وہ تشبیہات اور استعارے استعمال کرنے پر مجبور ہوتا ہے لیکن جن حقائق کی یہ نشان دہی کرتے ہیں وہ متضاد تصورات کے حامل ہوتے ہیں۔ خداوند ذات ہے جس میں سب گم ہیں اور پھر وہ سب کو محیط بھی ہے۔ غرض کہ اس کا نتیجہ لاادریت کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا لیکن جب ایسا شخص لاادری (میں نہیں جانتا) کہتا ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ حقیقت مطلقہ کے متعلق اس کے پاس کوئی علم نہیں۔ جانتا تو وہ بہت کچھ ہے لیکن اس کا علم ہمارے مقررہ پیمانوں اور مردوج اصطلاحات کے اندر نہیں سما سکتا مگر اس احساس کو تاہی کے باوجود اس کے ذہن و قلب میں جو انقلاب پیدا ہوتا ہے اس کے اثرات محض اس کے داخلی نفس کی تبدیلی تک محدود نہیں رہتے بلکہ خارجی دنیا میں اس کی حیثیت یکسر بدل جاتی ہے۔ نفسی تبدیلی کے زیر اثر دوسرے انسانوں اور معاشرے کے ساتھ اس کا تعلق زیادہ فائدہ مند شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اس سے وہی اعمال و افعال سرزد ہوتے ہیں لیکن اب ان کی روح مختلف ہوتی ہے، اس کا نقطہ نگاہ بدل چکا ہوتا ہے اور وہ ہر معاملہ کو اس بلندی اور آفاقی حیثیت سے دیکھتا ہے جو ایک مشاہدہ حقیقت سے سرمد انسان کا خاصہ ہے۔ انسانی مابین میں پیغمبروں اور مصلحین نے جو کارنامے سرانجام دیئے ہیں وہ انہی تجربات و مشاہدات کا نتیجہ ہیں۔ اگرچہ ان کی زندگی میں سلطنت کا اپنا مقام ہے، انہوں نے حارمی طور پر زندگی اور اس کے تقاضوں سے مکمل طور پر منہ موڑ لیا اور یوں معلوم ہوتا تھا کہ اب وہ واپس لوٹ کر نہیں آئیں گے لیکن اس کے باوجود ان کے ہاں مکمل اثباتیت بھی موجود ہے، تکمیل اخلاق اور مکمل قلبی ماہیت کے بعد جب دوبارہ انہوں نے زندگی کے روزمرہ مسائل کی طرف رخ کیا تو معاشرے کی کیا پلٹوسی ادا انسانوں کو ایک ایسے راستے پر گامزن کر لیا کہ ان کی آن میں فقر و فساد کی جگہ امن و آشتی نے لے لی۔ یہی وہ بات ہے جو فلاطینوس کے فلسفہ و تصوف میں موجود نہیں۔ اس کے نزدیک صحیح صوفی کی مثال اس شخص کی سی ہے کہ جو کسی مقدس خانقاہ میں داخل ہونے سے پہلے نہ صرف اس مادی دنیا کے طوٹات سے پاک ہو جائے بلکہ تمام طبوسات کو اتار دے تاکہ اس پاکیزہ ماحول میں اس گندی دنیا کے لوازمات اور تصورات اس کی کیسوٹی کو خراب نہ کر سکیں۔ اس قسم کی زندگی کا نتیجہ صاف ہے کہ فلاطینوس کے نزدیک عملی اخلاق محض ایک منزل بیرون مد ہے اور جو نہی اس کے بعد انسان کو اس مقدس حلقے میں داخل ہونے کا موقع ملتا ہے تو اخلاق کی وقعت اور قدر بالکل ختم ہو جاتی ہے۔ عملی زندگی کے بعد محض مشاہدات کی زندگی ہے اور اس کے بعد محض مشاہدہ حق کی لذت۔ یہ انتہائی منزل خالص منفیانہ شکل اختیار کر لیتی ہے اور اس سے انسان کی انفرادی اور معاشرتی زندگی کے لیے کوئی مفید نتیجہ مترتب نہیں ہو پاتا۔ انسانی زندگی کے مختلف مراتب مادی، فکری، وجدانی ایک ارتقائی سلسلے کی مختلف کڑیاں ہیں جو ایک دوسرے سے متضاد اور متمیز ہوتے ہوئے بھی ایک

جو روح و حیات میں مربوط اور ہم آہنگ اجزا کی طرح کام کرتی ہیں۔ نچلی منزل اسی طرح ناگزیر ہے جس طرح بالائی منزل اور ان سے نیچے کام لے کر ہی انسان صحیح ارتقاء کے راستے پر گامزن ہو سکتا ہے۔ عالم روحانی کوئی مادی دنیا سے علاحدہ چیز نہیں کہ اس کے حصول کے لیے ہیں ایک کو ترک کرنا پڑے بلکہ وہ بھی مادی دنیا ہی ہے جس میں رہ کر انسان ایک بلند مقصد تک پہنچے۔ یہ کوشش کرتا ہے اور روحانی عزائم کی تکمیل کے لیے اس کو سفر کرتا ہے۔

اس زندگی گزیر جہانات کے باوجود جب فلاطینوس کے تصورات کا مقابلہ عرفانی حکماء و صوفیاء کے ساتھ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ایک حیثیت میں کم از کم اس کا نظریہ اتنا یا اس کن نہ تھا۔ عرفانیوں کا خیال تھا کہ یہ کائنات خدا نے مطلق کی تخلیق کا نتیجہ نہیں بلکہ شیطان کی ایلہیت کا کارنامہ ہے۔ انسانی ارواح جب اس مادی کائنات میں وارد ہوتی ہیں تو شیطانیت کے برے اثر سے ملوث ہو جاتی ہیں۔ ان کی نجات ان کے اپنے اعمال و افعال کے ذریعے ممکن نہیں، عالم بالا سے ایک نجات دہندہ ہی ان کو اس قید سے چھٹکارا دلا سکتا ہے۔ فلاطینوس کے لیے عرفانیوں کے اس عقیدہ کو تسلیم کرنا ممکن نہیں تھا۔ اس کے نزدیک یہ مادی کائنات فطرتاً بد نہیں اور نہ وہ شیطان کے ہاتھوں طلبا ہر بخوشی اگرچہ اس میں بدی اور شر کے اجزاء ضرور ہیں۔ یہ کائنات بہترین اور خوبصورت ترین ہے اگرچہ وہ عالم بالا کا محض عکس ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:

”اس عالم بالا کے عکس کی حیثیت سے اس ہماری دنیا سے خوبصورت کون سی چیز ہو سکتی ہے؟ وہاں کی آگ کا بہترین عکس ہماری دنیا سے بہتر کہیں پایا جاسکتا ہے؟ ہماری زمین سے بہتر کوئی زمین تصور میں نہیں آسکتی۔ یہ ہمارا کہہ چوہا ہے۔ حقیر و راستہ پر گامزن ہے، عالم بالا کے کئی کئی عکس کی حیثیت سے بہترین ہے۔“ (کتاب دوم، باب ۱۰، فصل ۱۴) عرفانیوں کا خیال تھا کہ انسان کی روحانیت کی بہترین دلیل یہ ہے کہ وہ اس مادی دنیا سے مکمل بیزاری اور نفرت کا اظہار کرے لیکن فلاطینوس کا خیال ہے کہ اس کائنات کی ظاہری خوبصورتی عالم بالا کی خوبصورتی کا عکس ہے اور اس لیے جو شخص اس خوبصورتی کو دیکھ کر عالم بالا کی خوبصورتی کا تصور نہیں لاتا وہ روحانیت سے بالکل معر ہے۔ وہ کونسا موسیقار ہے جس نے عالم بالا کی موسیقی سنی ہو اور اس عالم حیات کی موسیقی سن کر اس کے جذبات میں تلاطم نہ پیدا ہوا ہو؟ وہ کونسا شاعر ہے جو حساب اندہ ہندسہ کے علوم سے واقف ہو اور جو اس کائنات کے مختلف حصوں اور متناسب حرکت، ہم آہنگی اور ترتیب کو دیکھ کر خوش نہ ہوتا ہو؟ وہ شخص جو ایک تصویر کو دیکھتا ہے اور حقیقت اُسی وقت اس سے پوری طرح لذت اندوز ہو سکتا ہے جب وہ اس میں مثالی خوبصورتی کے عکس کا معائنہ کرتا ہے اور اس لذت و سرور سے مدح و ش

ہو کہ وہ عالم بالائی یا دین محو ہو جاتا ہے۔ یہی وہ یاد ہے جو عشق الہی کی بنیاد ہے۔ اس کائنات کی خوبی، ان ظہری اجسام کا نورانی جلوہ، اشیائے مادی کی ترتیب و ہم آہنگی — آخر وہ کونسا بد ذوق انسان ہے جس کے دل میں اس نظارہ کو دیکھ کر عالم بالائی ٹرپ پیدا نہ ہو؟ (کتاب دوم، باب ۹، فصل ۱۶) فلاطینوس کے نزدیک یہ کائنات خدا کی بلا واسطہ تربیت اور نگرانی میں ارتقائی منازل طے کر رہی ہے اس لیے اس کے متعلق یہ رائے پیش کرنا کہ یہ عین بدی اور شر ہے انسان اور خدا کی توہین ہے۔

لیکن اس کے باوجود فلاطینوس اس حقیقت سے غافل نہیں تھا کہ اس دنیا میں مختلف قسم کی بدیوں کا وجود موجود ہے، طبعی اور اخلاقی شر سے ہیں ہر وقت واسطہ پڑتا ہے۔ اس کے خیال میں یہ چیز خدا کی طرف کسی طرح بھی منسوب نہیں کی جاسکتی کیونکہ خدا اس عالم انسانی کی تخلیق کا بلا واسطہ باعث نہیں۔ اس کے خیال میں کسی تخلیقی عمل کا انتساب اس کی طرف جائز نہیں اس کا عمل اگر کوئی ہے تو وہ صرف اس کی اپنی ذات تک محدود ہے۔ اگرچہ نچلے مراتب کا وجود اس کے وجود کا مرہون منت ہے تاہم وہ ان کا ذمہ دار نہیں۔ ہر وجود اپنے سے بالا مرتبے کے وجود سے ظاہر مبالغہاں کسی نیت یا ارادے کے اور اس طرح وہ نچلے مرتبے کے وجود کے نقائص کا ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جاسکتا۔ چنانچہ خدا جو انسانوں اور مادی کائنات سے کئی مراتب پر ہے اس لیے وہ ان عیوب و نقائص سے پاک ٹھہرا لیکن اس تصور میں کوئی منطقی خوبی نہیں اور نہ اس طریقے سے خدا کی ذمہ داری ختم ہو سکتی ہے۔ اس کا خیال ہے کہ اس بدی کا باعث انسان کی اپنی آزادی اور اختیار ہے جو اس کو غلط راستے پر لے جاتی ہے۔ کبھی یہ تصور پیش کرتا ہے کہ کائنات بھی ایک کھیل ہے جس میں انسان مختلف پارٹ ادا کرتا ہے اور جب وہ اپنا پارٹ ختم کر لیتا ہے تو اس دنیا کی بندشوں سے آزاد ہو کر خیر مطلق کی طرف روانہ ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر اس دنیا میں بدی کا وجود ہے خواہ اس کی وجہ کچھ ہی کیوں نہ ہو، تو کیا یہ انسان کا فرض نہیں کہ اس دنیا سے بدی اور فتنہ و فساد کو ختم کرنے یا کم از کم اس کی شدت میں کمی کرنے کی کوشش کرے؟ یہاں اگر فلاطینوس کی رجائیت غلطی میں بدل جاتی ہے۔ اگر ایک شخص یہ تسلیم کرے کہ یہ کائنات خن و خوبی کا بہترین مرقع ہے جو کہ یہ عین ازیلی کا پرتو ہے جو شخص اس حقیقت کو (عرفانیوں کے مقابلے پر) بڑے جوش و خروش سے پیش کرتا ہو کہ ذات مطلق بلا واسطہ اس کائنات اور انسان کی زندگی پر ہر لمحہ نگران ہے اور ان کی بھلائی میں کوشاں، ایسے شخص کے لیے یہ تسلیم کرنا ناگزیر ہو گا کہ وہ ہر اس کوشش پر لبیک کہے جو اس مادی دنیا اور انسانی معاشرے کی بھلائی اور روحانی ترقی کی خاطر کی جائے۔ لیکن فلاطینوس کا ذاتی رجحان اس قسم کا تھا کہ اس طرح کے فعال جذبے کی حمایت اس سے ممکن نہیں تھی۔ حضرت یحییٰ نے اپنی بلند اخلاقی تعلیم سے اس قسم کا ماحول پیدا کرنے کی کوشش کی تھی جن کا مقصد یہ تھا کہ انسان کی زندگی اس بچے پر استوار ہو

کہ اس مادی دنیا کے نظام میں خوشگوار انقلاب پیدا ہو سکے۔ لیکن فلاطینوس اس قسم کے انقلاب کا کبھی حامی نہ ہونگا۔ اس کا خیال تھا کہ حقیقی سعادت و فلاح تو صرف ان مادی بندنوں سے کھل آتا ہے جو اس سے کھل آتا ہے۔ ان میں تبدیلی سے نہیں۔ آپ زنجیروں کو نرم اور ملائم کر دیں لیکن اس سے زنجیروں کی مابہیت بدل نہیں سکتی۔ یہی وہ زندگی گریز نظریہ تھا جس نے بد قسمتی سے بعد میں عیسائیت پر بھی حملہ کیا اور کافی مدت تک وہ رہبانیت سے نجات حاصل نہ کر سکی۔ عیسائی مخالفین کی طرح یہ تو نہ کہہ سکے کہ یہ دنیا شیطان کی پیداوار ہے لیکن مادہ اور روح، دنیا اور آخرت، داخلیت اور خارجیت کی ثنویت سے بچ نہ سکے۔

فلاطینوس کے تصوف کی آخری منزل رویت خداوندی ہے۔ اس کے شاگرد اور مہتمم نیکار فور فرلیس - Pater  
میں کئی جگہ اس نے ذکر کیا ہے۔ ذیل میں ہم اس کے اپنے الفاظ درج کرتے ہیں :  
”مطلق استدلالی اس مقصود اعلیٰ بسیط مطلق تک کیسے پہنچ سکتی ہے؟ اس کے لیے تو صرف الہی وجدان کی ضرورت ہے۔  
لیکن اس تجربہ کے متعلق کچھ کہنا ہماری قدرت سے ماورا رہے۔ جب واردات ختم ہو جائے تو پھر استدلال سننے سے  
بیان کرنے کی کوشش کی جاسکتی ہے۔ اس حقیقت کا مشاہدہ ہی اس کے وجود کی دلیل ہے کیونکہ اچانک روشنی چارمی  
روح کو منور کر دیتی ہے۔ یہ نور اسی وحدت مطلق کی طرف سے آتا ہے بلکہ یوں کہنا بہتر ہو گا کہ یہ نور ہی وحدت مطلق  
ہے۔ یوں محسوس ہوتا ہے کہ وہ وحدت ہر جگہ موجود ہے۔ جب قلب میں اس کا نور چمکتا ہے تو گویا اس نے اپنے مقصود  
کو پایا۔ روح کا صحیح مقصد اور انجام یہ ہے کہ اسی نور کی روشنی میں نور مطلق کا مشاہدہ کرے اُسی طرح جس طرح سورج کی  
روشنی میں سورج کا مشاہدہ کیا جاتا ہے۔ یہ چیز کیسے حاصل ہو سکتی ہے؟ اپنے نفس کو ہر چیز سے پاک کرنے سے۔  
روح کو خیر اور شر اور ہر قسم کی دوسری چیزوں سے اپنے آپ کو پاک کرنا چاہیئے تاکہ وہ صرف وحدت مطلق  
کا استقبال کر سکے۔ جب روح ہر مادی اور حتیٰ چیز سے علاحدہ ہوتی ہے اور اپنے آپ کو ہر آلائش سے پاک صاف  
کر لیتی ہے تو پھر وہ خدا کے مطلق کے ساتھ داخل ہو جاتی ہے۔ اس وقت وہ دو نہیں رہتے بلکہ ایک ہو جاتے ہیں۔  
جب تک مشاہدہ ذات رہتا ہے وہی کی گنجائش نہیں۔ اس وصل کی ایک دھندلی اور نامکمل شکل اس مادی دنیا میں آدمی  
اور وحدت کا وصل ہے۔ جب مسلسل کوشش کے بعد حضوری ہوتی ہے تو اس وقت اس کے سامنے اپنا وجود نہیں  
ہوتا، وہ نہیں جانتا کہ وہ خود کیا ہے، اس وقت وہ نور مطلق اس کے قلب و ذہن پر اتنا مادی ہوتا ہے کہ سوائے



ہمارا نفع سب اسی معذریات کھمچوں منت ہیں لیکن ہم حقیقی طور پر بھی زندہ کھلانے کے مستحق ہیں جب ہم اس کی طرف پوری طرح متوجہ ہوں اور اسی میں ہماری مساوت ہے۔ اس سے دور رہ کر ہماری شقاوت اور کمتری ہے۔ اسی میں ہماری روح کو تمام شرور سے حفاظت اور اطمینان ملتا ہے۔ وہ ایک ایسے علاقے میں داخل ہوتی ہے جس میں کسی بدی کو راہ نہیں۔ وہاں اسے مشاہدہ ذات میسر آتا ہے، ہر قسم کے نفسانی جذبات اور اندیشوں سے آزاد اور حقیقی زندگی سے ہم کنار ہوتی ہے۔ ہماری موجودہ زندگی جو خدا سے غیریت پر مبنی ہے، محض دکھاوا اور نمائش ہے۔۔۔۔۔ اس شخص کو جسے اس قسم کی واردات (یعنی مشاہدہ ذات) کا تجربہ نہیں یوں سمجھنا چاہیے کہ اس دنیا میں کتنی خوشی کا موقع ہوتا ہے جب کوئی شخص اپنے محبوب سے وصل حاصل کرنے میں کامیاب ہوتا ہے اگرچہ دنیاوی زندگی کی محبتیں فانی ہیں۔ ہماری محبت اور الفت کا صحیح حقدار تو وہی ذات اقدس و اعلیٰ ہے جس کو ہم حاصل کر سکتے اور حاصل کرنے کے بعد اس سے جدا نہیں ہو سکتے کیونکہ وہ غیر فانی ہے۔ وہ شخص جس کو اس کا تجربہ ہے جانتا ہے کہ اس میں کس قدر حقیقت ہے، اس میں کتنا سرور ہے، زندگی ہے۔ اس لیے ہمیں چاہیے کہ اس عالم میں جلدی پہنچنے کی کوشش کریں جس سے بد قسمتی سے ہم وابستہ ہو چکے ہیں زیادہ سے زیادہ جھٹکارا حاصل کریں، اپنے پورے وجود کے ساتھ خدا سے بشکریہ ہوں۔ اس مشاہدے سے ہمیں احساس ہو گا کہ ہمارا قلب نور سے منور ہو چکا ہے بلکہ ہم خود بخود نور بن چکے ہیں۔۔۔۔۔

”اس مشاہدہ کے دوران میں ہمیں یہ نہیں کھنا چاہیے کہ وہ دیکھتا ہے بلکہ جو کچھ وہ دیکھتا ہے وہی ہو جاتا ہے یعنی غیریت اور دوئی مکمل طور پر ساقط ہو جاتی ہے۔ وہ ذات خداوندی میں اس طرح مدغم اور داخل ہو جاتا ہے کہ اس کا اپنا انفرادی وجود غائب ہو جاتا ہے۔ ان کی مثال دو ہم مرکز دائروں کی سی ہے جب دو نون منطبق ہو جائیں تو ایک ہونے لگتی ہیں اور جب ملاحظہ ہوں تو دو۔ یہی وجہ ہے کہ اس مشاہدے کا بیان کرنا بہت محال ہے۔ کیونکہ اس چیز کو ایک غیر ابد معروض کی حیثیت میں کس طرح بیان کیا جائے جب کہ مشاہدہ میں مشہود اور شاہد دونوں ایک ہوں۔“

”یہی وجہ ہے کہ باطنی اور صوفیانہ طریقوں میں ایک نابلد شخص کو ان حقائق سے واقف کرنے کی ممانعت کی جاتی ہے روحانی تجربات غیر حسی ہونے کی وجہ سے عقل کی دسترس سے باہر ہیں اور اس لیے وہ لوگ جو اس کے سرور سے نا آشنا ہیں اس کی ماہیت سمجھنے سے قاصر ہیں۔ مشاہدے میں دوئی نہیں ہوتی بلکہ شاہد اور مشہود ایک ہوتے ہیں کیونکہ مشہود عام دیکھنا نہیں بلکہ مدغم ہونا ہے۔ اگر انسان اس حالت مشہود و ادغام میں اپنی حیثیت کی نوعیت و ماہیت کو حافظہ میں رکھ سکتے ہیں کامیاب ہو جائے تو گویا اس کے سامنے اس خدائے قدوس کا عکس موجود رہے گا۔ اس حالت میں وہ مشہود کے ساتھ مدغم ہو چکا تھا اور ہر قسم کی دوئی اور غیریت کا پر وہ اٹھ چکا تھا۔ اس وقت اس کے قلب میں کوئی جذبہ موجزن نہیں تھا نہ غصہ نہ نفسانی خواہش، حتیٰ کہ عقل و وجدان۔ اپنی خودی کا احساس تک بھی موجود نہ تھا۔ تواجد کی حالت میں وہ مکمل اطمینان اور سکون کا مجسمہ، خدا کے نور سے منور اور سرورِ کامل سے بھرپور۔ اس خود فراموشی کی حالت میں اس کی نظر دائیں بائیں

نہیں گھومتی، حتیٰ کہ خود اس کی اپنی ذات بھی مرکزِ توجہ نہیں ہوتی۔ وہ مکمل سکون کی حالت میں ہوتا ہے بلکہ یوں کہنا بہتر ہو گا کہ وہ خود مکمل سکون بن جاتا ہے۔ اس وقت انسان حسن و اخلاق کی سرمدوں سے بالا ہو جاتا ہے۔۔۔ جب انسان اپنے آپ کو خدا سے مقرب ہوتا ہے تو اپنی ذات میں خدا سے تشابہ محسوس کرتا ہے اور اگر وہ اپنی ذات سے گزر کر اس ذاتِ متعالیٰ کی طرف رجوع کرتا ہے تو گویا اس نے اپنے راستے کی منزل کو پایا۔ جب وہ اس مشاہدہ ذات سے مسرور ہو کر لوٹ کر آتا ہے تو اس کی داخلی نیکیاں اس میں عود کر آتی ہیں اور اس حالت میں وہ پھر صعود و خروج کی منزلیں طے کرتا ہوا روحِ کل کی طرف بڑھتا ہے اور آخر کار ذاتِ واحد سے دوبارہ ملحق ہو جاتا ہے۔ یہی زندگی دلیوتاؤں، نیک اور سعید لوگوں کی ہے۔ اس مادی زندگی کے تمام بندھنوں سے آزاد، ایک ایسی زندگی جس میں حسی اور جذباتی میلانات کی کشش بالکل ختم ہو چکی ہوتی ہے، ایک تنہا روح کی پرواز، تنہا روحِ اعلیٰ (یعنی خدا) کی طرف۔“

## حکمائے قدیم کا فلسفہ اخلاق

مصنف: بشیر احمد ڈار

عہدِ قدیم میں چین، ایران، مصر اور یونان کی تہذیبوں نے حیرت انگیز ترقی کر لی تھی، اور یہاں کے مفکروں نے جو افکار و نظریات پیش کئے، انہی کی بنیاد پر جدید افکار کی عظیم الشان عمارت تعمیر ہوئی۔ جتنی اس کتاب میں کون فیوشس، گوتم بدھ، ذرشت، مانی، سقراط، افلاطون اور ارسطو جیسے عظیم مفکروں کے اخلاقی نظریات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت چھ روپے

## اسلام اور رواداری

مصنف: رئیس احمد جعفری

قرآن کریم اور حدیث نبوی کی روشنی میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا حسن سلوک روا رکھا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاداً اور عملاً محفوظ کئے ہیں۔ حصہ اول صفحات ۲۲ قیمت ۴/۴ - حصہ دوم صفحات ۲۴ قیمت ۴/۸ روپے

ملنے کا پتہ: ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب بوڈی، لاہور



# پاکستانی معاشرہ کی اسلامی اساس

گزشتہ ماہ پنجاب یونیورسٹی کے سینٹ ہل میں "پاکستانی قومیت کی اسلامی بنیاد" کے موضوع پر ایک مجلس مذاکرہ منعقد ہوئی تھی۔ سپریم کورٹ کے جج جناب ایس۔ اے رحمن نے اس مجلس کی صدارت فرمائی اور میاں بشیر احمد، ڈاکٹر سید عبداللہ، چودھری نذیر احمد خاں، اور ڈاکٹر عبدالوہید نے مباحثہ میں حصہ لیا۔ جناب ڈاکٹر سید عبداللہ نے اپنے مقالے میں اس بات پر زیادہ زور دیا کہ پاکستان میں اسلامی رنگ کس طرح پیدا کیا جائے اور اس موضوع پر انہوں نے جن خیالات کا اظہار فرمایا وہ درج ذیل ہیں:

پاکستان میں اسلامی طرز حکومت اور اسلامی زندگی کا سوال بہت اہم اور غور طلب سوال ہے۔ پاکستان کا حصول یقیناً ایک بہت بڑا کارنامہ تھا۔ مگر اس میں کسی ایسے نظام کی ترویج جس کی اساس مذہب پر ہو، اس سے بھی بڑا کارنامہ ہوگا۔ یہ اس لیے کہ سیاسی فکر کی جدید تاریخ میں یہ ایک انوکھا تجربہ ہوگا اور اس کو عملی جامہ پہنانے کے لیے بڑی تحقیقی اور تعمیری صلاحیتوں کی ضرورت ہوگی۔ مگر اس کو نافذ کرنے سے پہلے اپنے آپ کو اور دوسروں کو اس کی مقبولیت اور افادیت کے بارے میں مطمئن بھی کرنا ہوگا۔ اسی لیے میں سمجھتا ہوں کہ اس سوال پر محض جذباتی طور پر نہیں بلکہ عقلی اور عملی طور پر بھی سوچنا ضروری ہے۔

اس سلسلے میں ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مغرب کے ترقی یافتہ نظاموں کو، جو اس وقت دنیا کے بیشتر حصوں میں رائج ہیں اور بظاہر کامیابی سے چل رہے ہیں، اپنا لینے میں کیا امر مانع ہے؟ مغرب کی علمی ترقیات اور سائنسی جستجوؤں کے میدان اتنے وسیع ہیں اور ان کے عملی انتظامات اور ادارے اتنے عمدہ اور چاق و چوبند ہیں کہ ان کے ہوتے ہوئے کسی نئے تجربے کی آخر ضرورت ہی کیا ہے؟ پاکستان ایک نیا تجربہ ہے اس لیے کہ اس وقت دنیا میں اسلامی طرز حکومت کا کوئی نمونہ موجود نہیں۔ ہمیں اسلامی نمونے کی حکومت قائم کرنے کے لیے پرانے تجربوں کو نئے تجربوں سے ہم آہنگ کرنا پڑے گا۔ اس صورت میں یہ نظام بھی بڑی حد تک ایک نیا ہی نظام ہوگا، جو پچھلے تمدنی تجربوں سے خاصا مختلف ہوگا۔ اس لیے میری رائے میں پاکستان میں اسلامی حکومت کا نظام، فکر اور عمل کی ایک نئی اور نادر تخلیق ہوگی اور اس لحاظ سے میں اس کو نیا نظام ہی سمجھوں گا۔

اس صورت میں، معترض کہہ سکتے ہیں کہ مغربی نظاموں سے کسی ایک کو اپنا لینے میں کیا مضائقہ ہے؟ میں نے جب

کبھی اس سوال پر غور کیا مجھے اس سے بھیچا چھڑانے میں خاصی دقت پیش آئی۔ مگر یہ بھی واقعہ ہے کہ مغرب کے بے بنیاد نظموں کو قبول کرنے کی سہولتوں کے باوجود، ان کے متعلق قدرے بے اطمینانی محسوس ہوئی۔

اس بے اطمینانی کے کئی اسباب ہیں — ایک بڑا سبب یہ ہے کہ مغرب میں جہاں حسن انتظام اور اہتمام و تکمیل کے شاندار حکومتی نمونے ملتے ہیں، وہاں یہ کمی اکثر صورتوں میں محسوس ہوتی ہے کہ وہاں کی سیاست کا بنیادی فلسفہ کسی نہ کسی شکل میں تخریبی ہے۔ اور اس کا یہ عیب نظام کی ظاہری خوبصورتی کے باوجود اس کی روح کو بد نما اور ناگوار بنا دیتا ہے۔ پھر یہ بھی دیکھیے کہ مغرب میں تبدیلی اتنی تیزی سے ہوتی ہے کہ کوئی چیز دیر پا نہیں۔ صبح سے شام تک یا شام سے صبح تک بعض ملکوں میں، مثلاً فرانس میں تجربے کی عمر اس سے بھی کم ہے۔ یہ چیز ذہنی انار کی کاہتہ دیتی ہے۔

بے اطمینانی کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ مغربی فلسفہ کم و بیش پانچ صدیوں سے عجب انداز سے ایک طرف اڑا دیا گیا ہے ہوتے جا رہے ہیں۔ انسان ہے تو خدا نہیں، مادہ ہے تو روح نہیں، عملی تجربے پر آئے تو عقلی علم کے مخالف، عقل ہے تو وجدان کے مخالف۔ اقرار بھی کیا تو یک رخا، مثلاً پتھر ہے تو سب کچھ ہی ہے۔ سو اس میں تو سب کچھ سی۔ روٹی ہے تو سب کچھ روٹی ہے۔ جدل ہے تو ہر جگہ جدل ہی جدل۔ غرض ان فلسفیوں کے یہاں عموماً کلیت نہیں پائی جاتی۔ ان کے یہاں حقیقت ٹکڑے ٹکڑے ہو کر سامنے آتی ہے۔ اس سے خود فلسفے کو بہت نقصان پہنچا ہے۔ کسی فلسفہ زندگی کی غایت یہ ہوتی ہے کہ وہ فرد اور اجتماع دونوں کے لیے راحت و آسودگی کا کوئی موثر پروگرام تجویز کرے۔ اور اس کے لیے عملی اصول بنائے۔ کسی فلسفہ سیاست کا بھی بڑا مقصد، شاید واحد مقصد، یہ ہے کہ انسانی معاشرہ کی تشکیل کے ایسے اصول وضع کرے، جن کی مدد سے انسان زیادہ سے زیادہ راحت و آسودگی حاصل کر سکیں۔ اور انسانی میں انتشار و افتراق کی بجائے زیادہ سے زیادہ اخوت کا جذبہ پیدا ہو۔ میں یہ بات منظم اور مل کے زیر اثر نہیں کہہ رہا ہوں، جن کا تصور بالآخر خود غرضی کی نوک پر جا اٹکتا ہے۔ بلکہ اس تصور کے ماتحت کہہ رہا ہوں کہ ایک اعلیٰ اخلاقی معاشرہ میں دوسروں کی خوشی کے لیے اپنی خوشی کی قربانی بھی ممکن ہے۔ میرے خیال میں کسی عمدہ فلسفہ سیاست کے یہی دو بڑے نصب العین ہیں۔ مگر یورپ کے سیاسی تجربات کی پوری تاریخ اور ان کے موجودہ ادب کا پورا سرمایہ یہ گواہی دے رہا ہے کہ مغربی فلسفہ ان غایتوں کو پورا کرنے میں ناکام رہے ہیں۔

ذاتی اور انفرادی لحاظ سے بظاہر مغرب میں بڑا شکوہ معلوم ہوتا ہے۔ مگر شاید یہ شکوہ سطح پر ہے اندر نہیں۔ اور بے اطمینانی کا اس سے بڑا ثبوت کیا ہو گا کہ فلسفے کے آخری رہنما — وجودی — آخر اس نتیجے پر پہنچے کہ زندگی کا سامنا کا روبرو جہت اور بے سود ہے۔ اور اجتماعی پیمانے پر ان فلسفے نے یہ قیامت ڈھائی کہ خدا کی مخلوق چھوٹی چھوٹی منفعتوں کے لیے صد ہا جنگ آزما برادریوں اور مقامی فریقوں میں بٹ گئی۔ اور استحصال، استعمار، اور اجارہ داریوں کی جوس اتنی بڑھی کہ ملک گیر دہائیوں کی لٹاؤ سے فلک پیر بھی نہ بچ سکے۔ یہ سب کچھ سہائی فلسفیانہ اصطلاحوں کے نام سے کیا گیا

اور مقصد صرف اسی قدر تھا کہ اپنے آرام کے لیے دنیا کو کس طرح لوٹا جائے۔ یہ سب مصیبت مغرب کے مادی نقطہ نظر سے پیدا ہوئی ہے۔ جو زندگی میں غیر اخلاقی قدروں کو روا رکھتا اور یورپ میں اس BOMENIN FREEDOM کا بیغ ہے، جس کا اصل الاصول بھار، شک اور بد پر آزادی ہے۔ — کا فکا، سنسلا اور طاس من نے یوں بڑے بڑے دھوے کئے ہیں مگر اجتماعی فلسفہ ان کا بھی ناقص ہے۔ سائنس اپنی جگہ خوب تھی مگر جب اس نے فلسفہ بنا شروع کیا تو فلسفے کا کر یا ادیت کی نیم پر چڑھ کر اور بھی تلخ ہو گیا۔ یہ صحیح ہے کہ مغرب کے تمام کاموں میں جدوجہد، جستجو، چابک دستی اور لیاقت پائی جاتی ہے مگر ان تمام قابلیتوں کا نتیجہ بین الاقوامی سطح پر کوئی زیادہ حوصلہ افزا ثابت نہیں ہوا۔ اور مجھے تو بعض اوقات ان اقوام کو دیکھ کر بچوں کی تشبیہ سو جھتی ہے، جو کھیل کھیل میں ہی آپس میں اُلجھ پڑیں یا جیسے چنات کا کوئی قید ہے جس کی فطرت ہی جنگ جونی اور پُر کاری ہے۔ حالانکہ انفرادی اخلاق میں ان لوگوں پر فرشتہ ہونے کا گمان گزرتا ہے۔

اس گفتگو سے میں یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ مغربی نظاموں کی تنظیم و تعمیر تو اپنی جگہ خوب چیز ہے مگر ان کی اجتماعی روح کو کسی طرح مکمل اور اخلاقی نہیں کہا جاسکتا۔ ان حالات میں ہیں کسی ایسے تصور یا نظریے کی ضرورت ہوگی، جو شخصی راحت اور اجتماعی آسودگی کی بہتر ضمانت دے سکتا ہو۔

میری رائے میں اس قسم کا آئیڈیل نظریہ وہ ہوگا، جو زندگی کو کل کی حیثیت سے دیکھتا ہو جس کی بنیاد کسی اخلاقی تصور پر ہو، جو زندگی کے تضادوں میں اعتدال پیدا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو اور جو حیات کی وسیع تر حد دل تک پہنچنے میں بھی مدد دے سکتا ہو اور قابل عمل اور معقول بھی ہو۔ یہ سب صفات اسلام میں موجود ہیں۔ یہ ادوات ہے کہ جتنا کے بند ہو جانے اور تقویٰ کی کمی کے باعث اسلام کے روشن نقوش بھی کچھ مٹ گئے ہیں اور کچھ داخل ہو گئے ہیں۔ حین اتفاق سے پاکستان اس وقت ایک دورِ اچھے پر کھڑا ہے۔ وہ ایک ایسے تجربے کے انتظام میں ہے، جس میں اُس سے کارکنانِ قضا و قدر کی توقع یہ ہے کہ وہ مشرق و مغرب کے درمیان ایک سنگم بن جائے، جہاں مشرق و مغرب کی سب خوبیاں اور فضیلتیں اس میں جمع ہو جائیں! مغرب کی تمام تمدنی تجربات اس کے سامنے ہیں۔ ان پر وہ نظر ڈال سکتا اور عمدہ انتخاب کر سکتا ہے۔ اسی کے ساتھ مغرب کی بے اعتدالیوں سے بچنے کا راستہ بھی اس کے پاس موجود ہے۔ اس سلسلے میں اسے مسلمانوں کے تمدنی تجربات سے استفادہ کرنا ہوگا اور اس روحِ مشرافت اُچھ مروج انسانیت کو زندہ کرنا ہوگا جس کا اسلامی تہذیب کو ہمیشہ سے دعویٰ رہا ہے۔

پاکستان میں جو طرز حکومت بھی رائج ہو اس کے لیے یہ بہر حال ضروری ہوگا کہ وہ ان عملی تنظیمات سے استفادہ کرنے سے گریز نہ کرے، جن کے عمدہ تجربے یورپ نے کئے ہیں۔ مگر ان عملی تنظیمات کے انداز سے وہ روح پیدا کرنی ہوگی جو اس کے اپنے دینی عقائد و اقدار کی اپنی تہذیب کی روح ہے۔

مگر ہم میں ایک قابل اور عذب دنیاوی حکومت کو بھی اس لحاظ سے خیر مقدم کتابوں کو اس سے خندہ کی بادشاہت کا منشا ایک حد تک پورا ہو جاتا ہے۔ مگر میرا خیال یہ ہے کہ زندگی اور حکومت دونوں میں گہری مدح و شرافت اور گہری روج انسانیت اس وقت تک جلوہ گر نہیں ہو سکتی، جب تک انسانوں سے بلند تر کسی احکم الحاکمین اور مادی دنیا کے باطن میں کسی وسیع تر روحانی دنیا کی موجودگی کا احساس اور اچھے برے کاموں کی جڑا سوز کا عقیدہ بھی انسانوں کے اعمال و افعال پر اثر انداز نہ ہو۔ خالص دنیاوی حکومت ایک خشک کاروبار کی حیثیت رکھتی ہے۔ ایسے خشک کاروبار میں عقل کا اطمینان تو ممکن ہے مگر اس میں وہ صلاحیت نہیں ہوتی جو اجتماعی کاموں میں بے غرض نیکی کی شان پیدا کر دے۔ اس کے لیے ذرا سے روحانی احساس کی ضرورت ہوتی ہے اور یہ شے تو عہد و رسالت کے عقیدے سے پیدا ہو سکتی ہے۔

اسلامی انداز نظر کی ایک امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں دین اور دنیا کا باہم ٹکراؤ نہیں۔ بلکہ زندگی کے یہ دونوں شعبے باہم گھل مل جاتے ہیں۔ میں اس نصب العین کو ایک نتیجہ خیز آئیڈیل سمجھتا ہوں۔ مگر اس سلسلے میں کچھ احتیاطوں کو ضروری خیال کرتا ہوں۔ دین کو دنیا بنالینا اور دنیا کو دین بنالینا ایک فلسفے کی حیثیت سے بہت اونچی بات ہے۔ مگر عمل میں یہ ہے بہت مشکل۔ میری رائے یہ ہے کہ معاملات میں دین اور دنیا کی حدود کی الگ الگ وضاحت ضروری ہے۔ یہ میں اس لیے کہتا ہوں کہ زندگی کے عملی معاملات میں کوئی الجھن نہ رہے۔ اور ہر شخص کو اچھی طرح معلوم ہو کہ اس کن کن معاملات میں عقل طریق کار کا سہارا لینا ہے اور کن کن امور میں اُسے تنہا بھی چھوڑ دے۔ پرمحل کرنا ہے۔ میرا احساس یہ ہے کہ ہمارے یہاں دین و دنیا کے غلط سمجھنے نے پہلے بھی کافی پیچیدگی پیدا کر رکھی ہے۔ اور اگر اس کی حدود متعین ہو جائیں تو زندگی کے کاموں کے متعلق حکومت اور افراد کو خاصی سہولت ہوگی۔ ورنہ بے اصول طور پر دین دنیا کو ملا دینے سے خدشہ یہ ہے کہ ہم نہ اچھے دین دار بن سکیں گے نہ اچھے دنیا دار ہو سکیں گے۔ اس لیے میری رائے میں شعبوں کی واضح تقسیم کی بے حد ضرورت ہے۔ اس کے بعد دونوں میں ایک خوشگوار رابطہ پیدا کیا جاسکتا ہے۔ میں یہاں یہ بھی واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ بعض لوگ دانستہ یا نادانستہ تھیوکریسی کی بحث اٹھا کر اسلامی طرز حکومت کے مسئلے کو الجھانے کی کوشش کرتے ہیں۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے، اسلام میں تھیوکریسی کبھی نہیں ہوئی تھیوکریسی کا معنی ہے عہدہ حکومت یا مذہبی لوگوں کی حکومت۔ مسلمانوں میں علماء کا اثر و رسوخ تو ایک مسلم چیز ہے، مگر عہدہ حکومت کبھی قائم نہیں ہوئی۔ ہمارے یہاں کے حضرات نے یہ خیال شاید یورپ میں کلیسا کی تاریخ سے لیا ہے۔ مگر مسلمانوں میں چرچ کا الگ وجود نہیں۔ البتہ کچھ عرصے سے پڑھے لکھے لوگوں نے دین سے جو بے تعلق اختیار کر رکھے ہیں اُن کی ذہن سے ایک چرچ سایہاں بھی بنتا جا رہا ہے۔ جس کو روکنے کی صداقت صرف یہ ہے کہ دینی تعلیم میں قوم کے کھاتے رہنے والے لوگ بھی دلچسپی لیں تاکہ دینی علوم کسی ایک جماعت کا اجارہ نہ بن جائیں۔ ورنہ دینی علم حاصل کیے بغیر دین کے

منصوبہ بننے کی روشنی میں ایک بڑے وفد کی بات ہے۔ احساس سے پائیت کے فروغ کے امکانات بھی زیادہ ہو جائیں گے۔  
اس پر یہ سوال کہ پاکستان میں اسلامی طرز حکومت کا نفاذ کس طرح ہو؟

اس کے متعلق میری رائے یہ ہے کہ یہ کام تدریج سے ہونا چاہیئے۔ اس سلسلے میں پہلا کام یہ ہے کہ حکومت ایک قرارداد کے ذریعے اپنے اس ارادے کا واضح اعلان کر دے کہ وہ اس ملک میں اسلامی اصولوں کو نافذ کرنا چاہتی ہے تاکہ عوام کو حکومت کے عزائم کی اطلاع ہو جائے اور وہ حکومت کے پروگراموں کے ساتھ ولی تعاون کرنے پر آمادہ ہو جائیں اس کے ساتھ ہی حکومت کا فرض ہے کہ وہ ملک میں پاکستانی اور ملکی فضا پیدا کرنے کی کوشش کرے۔ خصوصاً حکومت کی اپنی تقریبات میں پاکستانی فضا اور پاکستانی ماحول پیدا کیا جائے۔ یہ بھی ضروری ہے کہ اسلامی روایات و عقائد کے لیے احترام کا رنگ نمایاں ہو۔ مسلمانوں کے اولیٰ اور علمی درجوں کے تحفظ کے لیے اور ان کی تہذیبی روح کو محفوظ رکھنے کے لیے ایسے انتظامات کئے جائیں جن سے یہ خیال دُور ہو جائے کہ حکومت مغرب زدہ لوگوں کے زیر اثر ان درجوں کو مٹا دینا چاہتی ہے۔ اس اثنا میں ایک دستور اساسی کی ترتیب اور اس کے ضمن میں فقہ جدید کی تشکیل کی ضرورت بھی واضح ہے۔ مگر فقہ جدید کی تشکیل کوئی آسان کام نہیں — اس غرض کے لیے ہر قسم کے ماہرین کی ضرورت پڑے گی۔ نہ صرف اسلامی علوم کے ماہروں کی بلکہ جدید سماجیات اور بین الاقوامی قانون کے ماہروں کی بھی۔ یہ سارے کام صبر آزما اور دیر طلب ہیں مگر یقیناً و ایمان کے سہارے اس راستے کی سب مشکلات دور ہو سکتی ہیں۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اسلامی آئیڈیالوجی کے نفاذ سے حکومت کی مشکلات میں اضافہ ہوگا اور اس کی ترویج کی خاطر ایسی انقلابی تبدیلیاں کرنی پڑیں گی جن سے پرانے داخلی اور خارجی نظام کے درہم برہم ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ جہاں تک میں بخود کر سکا ہوں اس سلسلے میں حکومت کو کوئی خاص تکلیف پیش نہیں آئے گی۔ نہ حکومت کے انتظام میں کوئی فوری انقلابی تبدیلیاں پیدا ہونے کا امکان ہے۔ دین اسلام نام ہے چند عقیدوں، چند عبادتوں، چند آداب و اخلاق اور چند قوانین کا۔ اس سلسلے میں حکومت کا کام یہ ہے کہ عوام کو اسلامی زندگی اختیار کرنے میں مدد دے۔ مگر اسلامی زندگی پر عمل عوام کا اپنا کام ہے اور حکومت کے لیے ممکن نہیں کہ ہر لحاظ افراد کے عقیدوں اور عبادتوں میں دخل دیتی پھرے۔ البتہ معاملات، مجلسی امور اور بین الاقوامی امور میں قانون سازی حکومت کا فرض ہوگا۔ اس میں حکومت کو یہ دیکھنا ہوگا کہ اصلوکارے قوانین اسلام کے مشارکے مطابق ہوں اور ان کی کوئی شق قرآن و سنت سے نہ ٹکراتی ہو۔ بہر صورت احسن تمام سلسلہ کار میں حکومت کا اصلی کام ایک محدود گوشے میں سمٹ کر رہ جاتا ہے۔ اور بیشتر کام پبلک سٹے متعلق ہے۔ اس کے سوا ملک واری کے جتنے انتظام موجود ہیں یا کئے جائیں گے ان میں عقل اور دوسری قوموں کے تجربوں سے فائدہ اٹھایا جائے گا۔ علمی، عملی اور صنعتی ترقیات کا بھی سارا کام بدستور سابق چلتا رہے گا اور کسی قسم کی ابتری کا کوئی خورہ باقی نہیں رہے گا۔

خوبی یا اسلامی طرز زندگی کے متعلق ایک ڈیریہ بھی دلوں میں بیٹھا ہوا ہے کہ اس میں فرحت و تفریح کی گنجائش نہیں رہے گی اور اس طرح معاشرہ میں گھٹن پیدا ہو جائے گی۔ اس ڈر کے کچھ اسباب ہیں۔ ایک یہ کہ ہم اسلامی تہذیب کے مزاج سے بے خبر ہو گئے ہیں۔ اور اسلام کی سماجی تاریخ پر ہماری نظر نہیں رہی۔ کچھ لوگ ایسے ہیں جو مغربی طرز زندگی کی لائی ہوئی تقریبات کے ولہاوہ ہیں۔ انہیں ان کے چمن جانے کا خطرہ ہے۔ مثلاً سینا کے بند ہو جانے کے خوف سے میرے دل کی بھی عجب کیفیت ہو جاتی ہے۔ کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو کسی دوسری ٹائیڈ یا لوجی کے زیر اثر، ماضی کی ہر روایت کے مخالف ہیں۔ اور پرانے ہر نقش کو مٹا کر اپنے خاص طرز فکر کے لیے راستہ ہموار کرنا چاہتے ہیں۔

میں سمجھتا ہوں کہ ان میں سے صرف آخری طبقے کو مطمئن کرنا ہمارے بس کی بات نہیں، مگر باقی گروہوں کے اطمینان کے لیے یہ کہا جاسکتا ہے کہ مسلمانوں نے ذوقِ زندگی کا گلا کبھی نہیں گھونٹا۔ ان میں احساسِ جمال اور فرحت کی ایک مستقل روایت ہمیشہ رہی ہے۔ جس کی شہادت ان کے ادب اور فنون سے مل سکتی ہے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ جو چیز قوم کے مسلم اخلاقی مزاج سے تصادم پیدا کرے گی اس کے لیے پروانہ راہداری حاصل کرنا دشوار ہوگا اور دنیا کے دوسرے ملکوں میں بھی یہ دستور ہے۔

ایک سمت سے یہ آواز بھی آرہی ہے کہ کسی اسلامی نظام میں نئی اقدار کو جذب کرنا مشکل بلکہ محال ہے۔ اس خیال میں جی دہی غلط فہمی یا مغالطہ انگیزی ہے جس کا ذکر میں روایت شکنوں کے ضمن میں کر چکا ہوں۔ میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ اسلام کا سارا نقطہ نظر عمل اور تجربی گویا سائنٹفک ہے اس لیے اس کو سائنس اور ٹکنالوجی سے کوئی عداوت نہیں ملے گی بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ سائنس کا ہر تجربہ ایک عبادت کا درجہ رکھتا ہے۔ کیونکہ وہ معبودِ حقیقی کی حکمتوں کے قریب ہے جا کہ اس کی حقانیت کو ثابت کرتا ہے۔ نئی قدروں سے مراد اگر سائنس ہے تو اس کو جذب کرنے اور قبول کرنے میں کسی اسلامی نظام کو کوئی دشواری نہیں۔ لیکن اگر اس سے مراد وہ فلسفے بھی ہیں جو مادیت اور زمینی عقلیت اور انسان کو ترا حیران یا جنس کا رسیا ثابت کرنے والے یا خدا کی ہستی میں شک پیدا کرنے والے یا انسان کو اس کے رتبے سے گرانے والے تصورات پر مبنی ہیں تو مجھے بے تکلف عرض کر دینا چاہیے کہ ایسے فلسفوں سے اسلام بلکہ خرافات کی لڑائی یقینی ہے۔ ان کے خلاف خود عیسوی فلسفے کے علمبردار طامس اکویناس، برکلی، نیوٹن اور نئے طامس لوگ یا عقلیت پسند فلسفی مثلاً کانٹ وغیرہ بھی لڑتے رہے۔ اور شاید کسی اسلامی اندازِ نظر کا پہلا فرض ہے بھی یہی کہ فکرو نظر کی ہر اس گمراہی کا مقابلہ کرے، جو مجموعی توازن کو بگاڑ کر خدا، کائنات اور انسان کے درمیان دیواریں کھڑی کرتا ہو۔ اور انسانی اخوت سے ہٹ کر فرقوں، گروہوں اور خطوں کی عصبیت کو فروغ دیتا ہو یا زندگی کی صرف مادی قدروں پر زور دے کہ روحانی و معنوی سے انکار کرتا ہو، میں فلسفہ کا مخالف نہیں۔ فلسفے کی جستجو ایک حد تک نہایت خوش آئینہ مشغلہ علمی ہے مگر فلسفی جب زیادہ اونچا دیکھنے لگتا ہے تو وہ ناک کی سیدھ چلنے لگتا ہے اس حالت میں اس کا دیوار سے

گھرانہ یقین ہو جاتا ہے۔۔۔ دشمن تو سامنے کھڑا ہے مگر فلسفی کی نظر آسمان پر ہے۔۔۔ کم از کم دالیر نے یہی کیا تھا کہ دشمن کا پتہ تو ملے پرتھا اور وہ بدی کی ماحیت و سیاق کر رہا تھا۔ غرض اس خاص گوشے میں فلسفے سے اسلام کی لڑائی ناگزیر ہے۔ اس سلسلے میں پاکستانی طرز زندگی کا سوال بھی سامنے آتا ہے۔ طرز زندگی کا مسئلہ دراصل مشرقیت اور مغربیت کے یکجہ میں الجھا ہوا ہے۔ میں اس سلسلے میں وسعت و وق کا قائل ہوں۔ مجھے تو بعض مشرقی طریقے بھی بُرے معلوم ہوتے ہیں اور مغربی زندگی کے بہت سے طریقے نہایت خوش آئند اور قابل قبول ہیں۔ مغربیوں کے کھانے بہ ذائقہ تھے مگر ان کے فصل خانے تو دل کش ہی ہوتے ہیں۔ بہر حال طریقے مشرقی ہوں یا مغربی ان میں سے جو بھی مسلمانوں کے اخلاقی مزاج کے مخالف ہیں ان سے الگ ہو جانے کی قربانی مستحق تحمیں ہی ہوگی۔ پھر بھی اکثر صورتوں میں میرا دوٹ مشرقی طریقوں کے حق میں ہے۔ کم از کم اس کی وجہ سے عام شہریوں سے ہم رنگی کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے۔ اور سب کے ہم رنگ جینے میں ایک مزہ بھی ہے اور ایک طرح کی عظمت بھی۔ تاہم مشرقیت کو میں مذہب کا درجہ نہیں دیتا۔ اس کو زیادہ سے زیادہ ایک فنی مسلک قرار دیتا ہوں۔ اگرچہ مشرق میں رہ کر مشرقیت کے اچھے ذوق کے اظہار کو پسندیدہ ضرور خیال کرتا ہوں۔ یاں اگر کوئی شخص پلاؤ کے مقابلے میں اُبے ہوئے آلو کھانا پسند کرتا ہے تو میرا مشورہ یہ ہے کہ اس کو اُبے ہوئے آلو کھانے دیجئے اور یہ کہہ کر معاف کر دیجئے کہ یہ اس شخص کے اپنے ذائقے کا سوال ہے۔ لب و دندان اس کے اپنے ہیں اور کام و دہن اس کا اپنا:

نمی دانم زمخ گریہ مطلب چیست نا صورا دل از من، دیدہ از من، آستین از من کنار از من  
البتہ یہ مشرقیت بھی عجیب چیز ہے کہ شرکوں پر کیلے کے پھلے یوں پھینکے جاتے ہیں گویا مچھلی کا شکار کر رہے ہیں اور یہاں کے بعض "صاحبوں" کی یہ مغربیت بھی کہ وہ مشرقی تہذیب کو مار کر اس کو دفن بھی "ویسٹ منسٹر ایبے" ہی میں کرنا چاہتے ہیں، لوگوں کی سمجھ میں نہیں آئے گی:

اپنی گلی میں دفن نہ کر مجھ کو بعد قتل میرے پتے سے خلق کو کیوں تیرا گھر ملے  
آخر میں مجھے ایک بنیادی نکتہ پیش کرنا ہے جو ساری بحث کی جان اور اس سارے قصے کی روح ہے۔ وہ ہے افراد قوم میں اس اخلاقی مزاج اور روحانی طبیعت کی تربیت جس کے بغیر کوئی دینی نظام تو کیا کوئی بھی نظام نہیں چل سکتا! اسلامی ادبیات کے مطالعے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کی حقیقی روح ہر مسلم و مومن میں ایک معتدل مزاج کی تخلیق کرنا چاہتی ہے۔ یہ مزاج ایمان، تقویٰ، طہارت اور عدل کی صفات کی داخلی تربیت سے پیدا ہوتا ہے۔ ایمان سے مراد ہے زندگی کی بلند تر اور تاویہ و دستوں پر یقین، تقویٰ سے مراد ہے اپنے حق پر قانع رہنا اور غیر حق سے بچنا، طہارت سے مراد ہے ظاہری اور باطنی پاکیزگی اور شرافتوں کا احساس اور عدل سے مراد ہے، اپنے نفس سے اور دوسروں سے نباہ کر نے میں ضمیر اور عقل کی رائے پر چلنا۔ ان صفات کی نشو و نما اور تربیت سے وہ نفس مطمئن مل سکتا ہے جو انسانی

زندگی کو انفرادی اور اجتماعی دونوں شعبوں میں سرچشمہ راحت اور تجویز بنا سکتا ہے۔  
 میں سمجھتا ہوں کہ ہمیں حکومت کے اقدامات کی پرواہ اور انتظار کئے بغیر سب سے پہلے ایسے قومی مزاج کی تخلیق کے  
 وسائل سوچنے چاہئیں جو ہر فرد کو اس قابل بنادیں کہ وہ ہر مسئلے کو معقولیت، ایمانداری، دیانتداری اور ضمیر داری کے  
 نقطہ نظر سے دیکھ سکے۔ ظاہر ہے کہ جو سوسائٹی ایسے افراد پر مشتمل ہوگی اس کا بنیاد ہر نظام اخلاقی ہوگا، اور  
 ایک لحاظ سے اس قسم کا ہر اخلاقی نظام ایک حد تک دینی نظام ہی سمجھا جاسکتا ہے۔ ہمارے ملک کو سب سے پہلے اور  
 سب سے زیادہ ضمیر داری اور دیانت داری کی ضرورت ہے۔ ہم جس منزل کی طرف بڑھنا چاہتے ہیں اس کا نقطہ آغاز یہی دو  
 اخلاقی اصول ہیں۔

میں آج کی فرصت میں ان اخلاقی قدروں کی تربیت کے وسائل پر بحث نہیں کر سکتا مگر یہ ضرور کہوں گا کہ جس ملک  
 میں معمولی درجے کی ایمانداری اور ضمیر داری بھی نایاب ہو اس کو کسی اسلامی یا کسی مذہب نظام کی گفتگو شاید زیب نہیں  
 دیتی۔ پھر بھی اس کے وسائل پر غور و فکر ضروری ہے۔ اس کے لیے حکومتی اقدامات کی بھی ضرورت ہے اور پبلک کے  
 اپنے اقدامات کی بھی۔ مقصود سب کا یہ ہے کہ ملک میں اسلامی حکومت سے پہلے یا اس کے ساتھ ایک اسلامی مزاج پیدا  
 کیا جائے۔

میرے خیال میں اس کا ایک بڑا وسیلہ اچھی تعلیم اور اسلامی ادبوں کا مطالعہ ہے جن کی روح بڑی حد تک اخلاقی ہے۔  
 اس امر کی نکتہ پر قائم رہ کر ہم مغرب کے سارے ادب خصوصاً اس ادب کا بھی مطالعہ کر سکتے ہیں جو ضمیر داری اور انسانی  
 دروہ کے جذبے سے تخلیق ہوا ہے اور جس کے بڑے بڑے شاہکاروں کو میری نظر میں الہامی حیثیت حاصل ہے۔ پھر  
 صورت ضمیر عامہ کو بیدار کئے بغیر اسلامی نظام حکومت یا مذہب طرز زندگی دونوں کی کامیابی میرے نزدیک مشکوک ہے۔

## تاریخ جمہوریت

مصنفہ شاد حسین رزاقی

قبائلی معاشرہ اور یونانی قدیم سے لے کر عہد انقلاب اور دورِ حاضر تک جمہوریت کی مکمل تاریخ جس میں جمہوریت کی نوعیت  
 اور تقاریر، مطلق العنانی اور جمہوریت کی طویل کش مکش، مختلف زمانوں کے جمہوری نظامات اور اسلامی و مغربی جمہوری افکار کو بڑی

خوبی سے واضح کیا گیا ہے۔ صفحات ۵۰۶۔ قیمت ۸/- روپے

ملنے کی جگہ: ادارہ ثقافت اسلامیہ۔ کلب سوڈ۔ لاہور



# کیا انکم ٹیکس زکوٰۃ ہے؟

اسلام کا ایک بنیادی اصول ہے لا اکرہ فی الدین یعنی دین میں کوئی جبر و اکراہ نہیں۔ مطلب یہ ہے کہ یہ ایک خوشی کا اصول ہے۔ بلاشبہ بعض مواقع ایسے بھی ہوتے ہیں جہاں دباؤ کی ضرورت پڑتی ہے لیکن یہ وہیں ہوتا ہے جہاں تفہیم سے کام نہ چلے اور عقل و شرافت کا رگڑ نہ ہو۔ ہر شخص کا اپنا گھر اس خوش دلی اور دباؤ کے امتزاج کا ایک چھوٹا سا نمونہ ہوتا ہے کم عقل افراد پر ہم کبھی دباؤ بھی ڈالتے ہیں کیونکہ ان میں اتنی سمجھ نہیں ہوتی کہ وہ تمام مصلحتوں کی تہہ تک فوراً پہنچ کر خوشی سے وہ حکم مان لیں۔ یہ ممانع ایسے ہوتے ہیں کہ تعمیل حکم کرانے میں لمبی تاخیر مناسب نہیں ہوتی ہے۔ اور نہ اتنے انتظار کا موقع ہوتا ہے کہ معاملے کے تمام گوشوں پر غور و فکر کر دیا جائے۔ اور ہر سے وقت تنگ اور عقل کی کمی۔ اور کام کا ہونا ضروری ایسی حالت میں منطقی اقدام و تفہیم کی بجائے دباؤ ہی کی ضرورت ناگزیر ہو جاتی ہے۔ جب اس میں عقل آجاتی ہے تو وہ خود بخود سمجھ لیتا ہے کہ ہمارے سر پر تنوں کا وہ دباؤ صحیح اور مطابق مصلحت تھا۔

غرض دباؤ کی ضرورت تو پڑتی ہے لیکن یہ ایک محض عارضی اور مجبورانہ تقاضا ہوتا ہے۔ مقصود نہیں ہوتا۔ مقصود ہوتا ہے اس میں ایسی سمجھ پیدا کرنا جس میں کوئی دباؤ نہ محسوس کیا جائے بلکہ ایک رضا کارانہ اور خوش دلانہ جذبہ پیدا ہو جائے۔ جبر یا قہر موتی سے دنیا میں نہ کوئی اصلاح ہو سکتی ہے اور نہ کوئی صلح نظام چل سکتا ہے۔ اکراہ سے زیادہ تر ایسا ردِ عمل پیدا ہوتا ہے کہ اگر بات کی حقولیت واضح بھی ہو جائے تو ضد، جھٹ و دھرمی، مخالفت اور انکار کا جذبہ چلیا لیتا رہتا ہے۔ لہذا یہ ضروری ہے کہ اگر کسی جگہ لکراہ ناگزیر ہو تو اس کا انداز ایسا حسین ہونا چاہیے کہ اولاً قویہ اکراہ اتنا کم سے کم ہو کہ اس سے کم میں کام نہ چل سکتا ہو۔ دوسرے اصل مقصود (یعنی خوش دلی پیدا کرنا) نظروں سے اوجھل نہ ہو اور کسی وقت بھی اس کے اندر اس کم سے کم لکراہ کا غلط ردِ عمل نہ پیدا ہو۔ یہی ہے اکراہ اور خوش دلی کا حسین امتزاج۔ بایں ہمہ مقصود خوش دلی ہے، ایسی خوش دلی کہ اگر کسی کام میں لکراہ و جبر محسوس بھی ہو تو اس کو وہ خود خوشی کے ساتھ برداشت کرنا ضروری سمجھے۔ اس طرح پورا دین ہی لا اکرہ فی الدین کا منظر بن جائے گا۔

اس کی بہترین مثال روزہ ہے۔ اگر آپ کسی بچے سے کہہ دیں کہ آج تمہیں کھانا نہیں ملے گا تو بچل جائے گا اور درود کرنا ملن سر پر اٹھائے گا۔ لیکن جب رمضان آتا ہے تو یہی بچے نہ فقط روزہ رکھ لیتے ہیں بلکہ روزہ فرض نہ ہونے کے باوجود اور سر پر تنوں کے رخ کرنے کے باوجود روزے کی بھوک پیاس کو کسی خیانت کے بغیر منہی خوشی برداشت کر لیتے ہیں اور

اس جبر نفس میں وہ ایک دو مافی مسرت محسوس کرتے ہیں۔ دیکھئے بھوک وہ بھی تھی اور بھوک یہ بھی ہے۔ لیکن وہ دونوں میں کتنا آسان لذت کا فرق ہے؟ وہاں جبر، دباؤ، زبردستی اور کراہ ہے اور یہاں خوش دلی، مسرت، رضا کا ہی ہے جو دباؤ ہے۔ وہ خود اپنی خوشنودی کے ساتھ قبول کر لیا گیا ہے۔ دین اسلام ایسے ہی نظام اطاعت کا نام ہے جس میں سراسر خوش دلی ہو۔ اور کراہ کا جو عنصر ہو وہ بھی اپنی خوشی سے رضا کا ہی ہیں تبدیلی ہو گیا ہو۔

یہ سادی تمہیدیں اس لیے عرض کی گئی ہیں کہ زکوٰۃ کو بھی اسی زاویہ نظر سے دیکھنا چاہیے۔ زکوٰۃ کا تو لفظ ہی ایسا ہے جو اوپر کے بیان کردہ حقائق کی صاف صاف نشاندہی کرتا ہے۔ زکوٰۃ کے لغوی معنی بالیدگی کے ہیں اور بالکیرنگی کے بھی بالیدگی یہ ہے کہ اس سے دولت میں ایسا اضافہ ہوتا ہے جو کس خاص طبقے میں محدود ہو کر نہیں رہ جاتا بلکہ اس کی گردش سے پوری قوم ہی خوش حال ہو جاتی ہے۔ اور بالکیرنگی یہ ہے کہ اس سے نہ فقط مال کا بلکہ روح اور اخلاق کا بھی تزکیہ ہو جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ روح کا تزکیہ اور بالیدگی اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک خوش دلی موجود نہ ہو۔

اگر زکوٰۃ بے دلی کے ساتھ ادا کی جائے تو وہ لفظاً زکوٰۃ ہوگی لیکن معنی زکوٰۃ نہیں ہوگی۔ اسی طرح اگر کوئی اتفاق بھی خوش دلی کے ساتھ جائزہ ستنہ میں کیا جائے تو وہ عین زکوٰۃ ہوگی خواہ نفسی اصطلاح میں اسے زکوٰۃ دیکھا جائے۔ زکوٰۃ کے نیلئے عام عنصرین کے نزدیک ایک لفظ صدقہ بھی ہے۔ اور آیہ انما الصدقات للفقراء میں صدقات کے معنی وہ زکوٰۃ ہی بتاتے ہیں۔ چارے نزدیک اتفاق، زکوٰۃ، صدقہ کا مفہوم الگ الگ ہے۔ یعنی:

(۱) اتفاق کے معنی میں خرچ کرنا۔ انسان اپنی یا دوسروں کی جائز ضروریات پر جو کچھ خرچ کر لے ہے وہ اتفاق ہے

(۲) حکومت اسلامیہ جس قسم کی دولت پر جو ٹیکس کی شرح لگا دے وہ زکوٰۃ ہے

(۳) کوئی شخص اپنی خوشیاں سے جو کچھ فائدہ مطالبہ حکومت دے وہ صدقہ ہے (صدقے میں صدق اور خوش دلی ہوتی ہے یہ نہ ہوتا انسان مطالبہ سے زیادہ دینے ہی کیوں لگا)

فقہاء کے نزدیک زکوٰۃ صرف وہی ہے جس میں مندرجہ ذیل شرائط پائی جائیں:

والف؟ تمام ضروریات زندگی سے فائدہ مل رہا ہو

(ب) ایک سال تک بے کاہر پڑا رہا ہو

(ج) نانی ہو

(د) قرض میں گھرا نہ ہو

(ه) مخصوص نصاب سے کم نہ ہو وغیرہ وغیرہ تو ڈھائی فی صد زکوٰۃ عائد ہوگی۔

یہ شرائط صرف مالی تہذیب یا سیم و زر کے ساتھ وابستہ ہیں۔ ان کے علاوہ کچھ زکوٰۃ میں اور بھی ہیں مثلاً:

(۱) غلات قسم کی پیداوار پر اتنے فی صد زکوٰۃ ہوگی۔ اس کا نام عشر ہے۔ عشر کے معنی دسواں حصہ ہے لیکن یہ بعض حالات

میں بیسواں امداد پانچواں بھی ہوتا ہے۔ اس میں بعض کے نزدیک نصاب ہے اور بعض کے نزدیک نہیں۔  
 (۲) خلاص قسم کے جانوروں پر اتنی زکوٰۃ ہوگی۔ اس میں بھی نصاب ہوتا ہے۔ اس زکوٰۃ کو صدقہ بھی کہتے ہیں۔  
 ہم نے تفصیلات کو عمداً چھوڑ دیا ہے۔ اس کے علاوہ حکومت اسلامیہ کچھ اور ٹیکس بھی لیتی ہے جسے ضریرہ ٹیکس اور خراج (مالیہ) اور مکس (چنگی) کہتے ہیں۔

یہاں یہ بات ذہن نشین کر لینی چاہیئے کہ قرآن نے زکوٰۃ کا حکم تو دیا ہے لیکن نصاب اور دوسری شرائط کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے۔ یہ تمام تفصیلات یا تو احادیث میں ہیں یا ان احادیث سے فقہاء نے استنباط و قیاس کیا ہے۔ عام طور پر ہمارے فقہاء ان تمام تفصیلات کو غیر متغیر سمجھتے ہیں امداد ان کو جو مل کا توں باقی رکھنا ضروری سمجھتے ہیں۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ تمام تفصیلات مخصوص دور سے تعلق رکھتی ہیں۔ جب نقشہ زندگی یا DATA بدل جائے تو یہ احکام بھی بدل جائیں گے۔ قرآن نے جس چیز کو کھلا رکھا ہے اس کا مطلب یہی ہے کہ وہ تغیر پذیر ہے اور بضرورت اس میں یک دم اضافہ ہو سکتا ہے۔ مثلاً ۱

(۱) عید نبوت میں اور اس کے بعد عید دراز تک لوگوں کو وظائف سالانہ ملا کرتے تھے۔ اب ماہانہ امداد یعنی جگہ ہفتے وار ملتے ہیں۔ اس لیے اگر پہلے سالانہ زکوٰۃ لی جاتی تھی تو اب ماہوار امداد یعنی جگہ ہفتے وار بھی، زکوٰۃ وصول کی جاسکتی ہے۔

(۲) اُس وقت نصاب دوسو درہم یا بیس دینار تھا اور یہ دونوں ہم قیمت تھے۔ مگر آج بیس دینار کی قیمت دوسو درہم سے بہت زیادہ ہے۔ لہذا اب ان دونوں کے علاوہ کوئی اور رقم نصاب کے لیے مقرر کی جاسکتی ہے۔

(۳) اُس وقت یہ نصاب (مثلاً دوسو درہم) ایک انسان کے چھ مہینے کے لیے کافی تھے اور آج پچھن کے لیے بھی کافی نہیں اس لیے کوئی ایسا نصاب مقرر کیا جاسکتا ہے جو دوسو درہم یا بیس دینار سے مختلف ہو۔

(۴) جن چیزوں پر اس وقت زکوٰۃ مائد کی گئی تھی ان کے علاوہ بھی بعض نئی چیزیں پر زکوٰۃ لگائی جاسکتی ہے جس طرح حضرت عمرؓ نے گھوڑوں پر زکوٰۃ مائد کی تھی حالانکہ آپ سے پہلے یہ زکوٰۃ نہ تھی۔ اسی طرح خاص خاص فصلوں پر حضرت عمرؓ نے مختلف لگان قائم کئے جو پہلے نہ تھے۔

(۵) اسی اصول کے مطابق بعض نئے ٹیکسز (ضرائب) بھی لگائے جاسکتے ہیں۔

غرض یہ سب قدریں متبدل ہیں اور حالات و مقتضیات کے مطابق ان میں رد و بدل ہونے میں کوئی مشرعی قباحت نہیں۔ زمانے میں نئے نئے ذرائع معاش بھی پیدا ہوتے رہتے ہیں اور معاشرے میں نئے نئے مصارف بھی نکلتے رہتے ہیں۔

اب سوال امداد بڑا اہم سوال یہ ہے کہ کوئی اسلامی حکومت جو انکم ٹیکس وصول کرتی ہے وہ زکوٰۃ ہے

چند ہی:

(۱۲) پہلے سالانہ حساب تھا اور اب ماند ہے۔

(۴) پہلے پیداوار میں پانچواں، دسواں اور اب مانگنا دی (ریونیو) کی شرح اس سے مختلف بنے وغیرہ وغیرہ۔

اب ایک بڑا سوال یہ رہ جاتا ہے کہ کیا ہمارے ادا کردہ انکم ٹیکس کا وہی مصارف لیا جاتا ہے جو قرآن نے زکوٰۃ و صدقہ کا بتایا ہے؟ قرآن نے جو مصارف بتائے ہیں وہ یہ ہیں:

فقرا، مساکین، علمہ تحصیل، مولفۃ القلوب، قرعنداد، ربائی اسیر، فی سبیل اللہ، ابن سبیل۔ سب اچھے مصارف کی تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں۔ آنا عرض کر دینا کافی ہے کہ اہل تفسیر و فقہ نے اس کے جو معانی بتائے ہیں وہ ابدی نہیں۔ ہم صرف چند اشاروں پر اکتفا کرتے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

۱۱) فقراء اور مساکین کا کوئی فرق اچھی طرح واضح نہیں ہوا۔ ہمارے نزدیک حضرت عمرؓ کی رائے قابل قبول ہے کہ فقراء سے مراد اہل اسلام کے نادار ہیں اور مساکین سے مراد ذمی اہل کتاب کے نادار۔

۱۲) مؤلفۃ القلوب کو لوگ حضرت عمرؓ کے قول سے غصہ کرتے ہیں۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ منسوخ نہیں۔ نیز اس میں صرف غیر مسلم ہی داخل نہیں۔ مسلمان بھی مؤلفۃ القلوب ہو سکتے ہیں۔

۱۳) فقہاء کے نزدیک ادا کئے زکوٰۃ کی ایک شرط "تملیک بلا معاوضہ" بھی ہے۔ ہمارے نزدیک اول الذکر چار مقاصد میں تو یہ شرط صحیح ہے لیکن موخر الذکر چار میں یہ شرط ضروری نہیں۔ صرف ان مصارف میں آجانا کافی ہے۔

۱۴) فقہاء فی سبیل اللہ کے مراد صرف وہ حاجی یا غازی لیتے ہیں جو اپنے قافلے سے بھڑکیا ہو لیکن ہمارے نزدیک ہر کار خیر فی سبیل اللہ میں داخل ہے۔

بہر کیف کہنا یہ ہے کہ اسلامی حکومتیں ان میں سے بہت سے مصارف کو پورا کرتی ہیں۔ لیکن اگر کسی جگہ کوئی مصرف پورا نہیں ہوتا تو زکوٰۃ ادا کرنے والوں کی زکوٰۃ ادا ہو جانے میں شبہ نہیں۔ جو اُمید اور جو عباس کے زمانے میں بھی صدقات و زکوٰۃ کے بہت سے غلط مصروف لیے جاتے تھے لیکن ہمارے علم میں کسی مفتی نے یہ فتویٰ نہیں دیا کہ زکوٰۃ نہ ادا کی جائے یا انہیں دینے سے زکوٰۃ نہیں ادا ہوگی۔

اس سلسلے میں چند ضروری نکتے اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہیے۔

۱) پہلی بات تو یہ ہے کہ زکوٰۃ کا اصلی مقصد ایسی معاشی سہولت پیدا کرنا ہے کہ ہر ایک متنفذ کی ضروریات زندگی پوری ہوتی رہیں اور دولت کی تقسیم ایسے منصفانہ انداز سے ہو کہ کوئی کسی کا محتاج نہ رہے۔ یہ مقصد بلند اگر پیش نظر ہے اور ذہنی رجحان کا رخ اسی طرف قائم رہے تو ایسا کوئی اقدام بھی خلاف دین نہ ہو گا جو اس مقصد کو پورا کرے تاہم یوں سمجھئے کہ اگر کسی روایت سے یہ ثابت ہے کہ فلاں دوا فلاں مرض کے لیے مفید ہے اور اب کوئی مسلمان یا غیر مسلم محقق آدو یہ ایک نئی دوا دریافت کرے جو اسی مرض میں مفید تر ثابت ہو تو اسے اختیار کر لینا کوئی شرعی گناہ نہ ہو گا۔ یہی شکل مالی نظام کی ہے۔ صحیح تقسیم دولت کے لیے قروں اولیٰ میں بہترین نظام وہی ہو سکتا تھا جو اس وقت تجویز ہوا۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے چاندی، سونے، پیداوار اور حیوانات کا جو نصاب مقرر فرمایا تھا وہ سب تقریباً ہم قیمت تھے۔ یعنی دو سو درہم، بیس دینار، چالیس بکری، پانچ اونٹ، پانچ ہنسی وغیرہ۔ اب ان کی قیمتوں میں کوئی تساوی نہیں رہی ہے بلکہ خاصا تفاوت ہو گیا ہے۔ بہر حال اس دور کے لیے حصول زکوٰۃ کا یہی بہتر نظام ہو سکتا تھا اور تقسیم دولت کے لیے جو ترقیبی و تربیتی احکام دیئے گئے اور جن اصولوں پر عمل کیا گیا وہی موزوں ترین ہو سکتے تھے۔ لیکن اب جب کہ بدلے ہوئے ڈھانچے کے ساتھ اس نے ایک ترقی یافتہ شکل اختیار کر لی ہے تو اسے اختیار کر لینا کوئی شرعی گناہ نہیں۔ دیکھنا صرف یہ چاہیے کہ

اس سے مقصد زکوٰۃ بہتر طریق پر پورا ہوتا ہے یا نہیں۔

دوسری چیز یہ ہے کہ زکوٰۃ کا مقصد بڑی خوبی سے یوں بیان کیا گیا ہے کہ: توخذ من اغنیاء شعوب  
تود علی فقرائہم یعنی امیروں سے لے کر غریبوں کو دو۔ مطلب یہ ہے کہ ہر کچھ لیا جاتا ہے وہ زائد از نصاب،  
مال پر لیا جاتا ہے اور ان کی طرف اسے رد کیا جاتا ہے جن کے پاس کم از نصاب ہے۔ اگر امیروں سے لے کر  
امیروں ہی پر صرف کیا جائے تو یہ مصرف زکوٰۃ نہ ہو گا۔ پھر یہ بھی خوب ذہن نشین کر لیجئے کہ نظام زکوٰۃ کا یہ مقصد  
نہیں کہ ہمیشہ ایک طبقہ امیر اور ایک غریب طبقہ بن جائے جسے امیر طبقہ خیرات دے دے کر ثواب دارین حاصل  
کرتا رہے۔ زکوٰۃ کا یہ مقصد قطعاً نہیں بلکہ اس کی غرض صرف یہ ہے کہ معاشرے میں گردش دولت سے ایسی معاشی  
ہمواری پیدا کر دی جائے کہ زکوٰۃ لینے والا کوئی نہ باقی رہے۔ یعنی سب خوش حال ہو جائیں،  
کس بندہ وہ جہاں محتاج کس نکتہ شریع میں این راست دہیں۔

ایسی معاشی ہمواری جس انداز سے بھی پیدا ہو، وہ میں نظام زکوٰۃ ہے۔ قدغن صرف وہاں لگے گی جہاں  
اسلام کی واضح ممانعت موجود ہو۔ اگر ممانعت موجود نہ ہو تو ہر وہ چیز میں اسلامی ہے جو انسانیت کے لیے  
نفع بخش ہو۔

تیسرا نکتہ یہ بھی ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ بہت سے متدین ممالک میں ٹیکس لگانے کا جو نظام رائج ہے  
وہ اگرچہ ہمارے پرانے فقہی نظام زکوٰۃ سے مختلف ہے لیکن اس سے مقصد زکوٰۃ زیادہ بہتر طریق پر پورا ہوتا  
ہے۔ پس اندہ ممالک ان کی نقل تو ضرور کرتے ہیں لیکن ادھوری نقل ہونے کی وجہ سے نتائج خاطر خواہ نہیں نکل سکتے  
اور نہیں نکلتے۔ ادھوری نقل کا مطلب یہ ہے کہ ٹیکس وصول کرنے میں تو نقالی کرتے ہیں لیکن اس کی تقسیم میں  
نقل نہیں کرتے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہئے کہ توخذ من اغنیاء ثم بر عمل شدت سے ہوتا ہے لیکن تود علی  
فقراء نہیں ہوتا۔ جس سے خوش حالی میں لیا جائے اس کو بد حالی میں دینا بھی اخلاقی فرض ہے۔

متدین ممالک میں یہ ہوتا ہے کہ تمام افراد ملک کی ضروریات زندگی معاشرے کے نائندوں یعنی میت  
حاکم کے ذمے ہوتی ہے۔ ان کی تعلیم پر ایک پابندی نہیں ہوتی۔ وہاں علاج میں کوئی خرچ نہیں ہوتا۔ اگر کوئی بیمار  
ہو جائے تو اسے وظیفہ ملتا ہے۔ ایک تو خود حکومت بیروزگاری کا الاؤنس دیتی ہے۔ دوسرے اس کی یونین دیتی  
ہے۔ تیسرے بیروزگاری انشورنس کمپنی دیتی ہے۔ یہ انگلستان کا نظام معاشی ہے۔ اور سویڈن میں تو مکان بھی  
حکومت ہی کے ذمے ہے اور روزگار بھی ایسا کرنا بھی۔ اگر کوئی بے روزگار ہو تو حکومت بے روزگار ہونے تک تین  
سورہ پانے کا دیتی ہے۔ یہ بہت مختصر نقشہ ہے وہاں کی معاشی سرپرستی کا۔ دیکھا صرف یہ ہے کہ اگر  
سورہ پانے کا دیتی ہے۔ یہ بہت مختصر نقشہ ہے وہاں کی معاشی سرپرستی کا۔ دیکھا صرف یہ ہے کہ اگر

سب سے زیادہ گامی میں ہمارا بھی دیا جاتا ہے اور یہی سب سے بڑا مفید ہے نظامِ زکوٰۃ کہ امریکہ میں تو ایک سرٹ پر ایک روپے میں پورے سو لاکھ آنے ہی ٹیکس میں لے لئے جاتے ہیں لیکن اس کے ساتھ یہ بھی قانون ہے کہ اگر وہ فاضلہ دولت کسی کارخیر میں لگا دیں تو اتنی پوری رقم ٹیکس سے مستثنیٰ ہوتی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ حکومت ان کو سب سے کم لے کر کسی کارخیر میں لگاتی وہ رقم اگر خود صاحبِ رقم ہی لگا دے تو حکومت کو اس میں کوئی فخر نہیں ہوتا۔ امریکہ میں جو متحدہ فاؤنڈیشن *United Foundations* اس وقت قائم ہیں وہ اسی اصول کے قرائت ہیں۔

غرض اسلامی حکومت کا اصل مفہوم ایک خلائی مملکت ہے اور وہاں ٹیکس کا نظام اس کی وصولی اور اس کے مصارف سب کا مقصد فلاحیت ہے نہ کہ محض رسم کی پیروی۔ پس آج کے تمدنِ مائیک میں جو اصول فلاحیت ہے اسے اختیار کر لینے سے کوئی اسلامی حکومت غیر اسلامی نہیں ہو جاتی۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ نقلِ ادھوی نہ ہو۔ بلکہ پوری ہو بلکہ اصنافِ مفیدہ کے ساتھ ہو لینے میں اقدامِ اوردینے میں گریز کرنے سے وہ خوش دلی نہیں پیدا ہو سکتی جو زکوٰۃ کی جان ہے۔ یہ خوش دلی اسی وقت پیدا ہوگی جب زکوٰۃ یا ٹیکس ادا کرنے والوں کو یہ نظر آئے کہ ان سے لی ہوئی رقم خارجِ عام صرف ہو رہا ہے

## کمرشل انٹرسٹ یا تجارتی سود

مصنفہ محمد حفیظ شاہ بھلہ اردو

ہمارے معاشرے میں کمرشل انٹرسٹ یا تجارتی سود کا مسئلہ عرصہ دراز سے لاینحل چلا آ رہا ہے۔ اہل علم کو ادھر تو بوجہ کرنے کی فہم ہی بہت کم آتی ہے۔ اور یہ مسئلہ ہے بھی بہت نازک کیونکہ ایک طرف سود ربا، حرام ہے اور دوسری جانب ہر ملک کا کاروبار اسی پر چل رہا ہے۔ اس کتاب میں اس کے تمام نازک ترین گوشوں پر فاضلانہ بحث کی گئی ہے۔

قیمت: ایک روپیہ اٹھ آنے

مسلے کا پتہ:

ادارۃ ثقافت اسلامیہ۔ کلب بوڈ۔ لاہور

ایک حدیث

# چھوٹی نیکی کو بھی کلمہ نہ سمجھو

ترمذی نے سیدنا ابو ذر غفاریؓ کی زبانی حضورؐ کا ایک ارشاد یوں نقل کیا ہے :

لا یحقرن احدکم شیئاً من المعروف فان  
لہ یجد فلیلق احاہ بوجہ طلق - و اذا  
اشتریت لحمًا او طبیخت قدرا فاکثر  
ہرقمۃ واغرف لجارک مندہ -  
کوئی شخص کسی اور کی معروف کو بھی حقیر نہ سمجھے۔ اگر یہ نہ کر سکتا ہو  
تو کم از کم یہی کرے کہ اپنے بھائی سے جب بے تو خوش روئی سے  
پیش آئے۔ اور جب تم گوشت خرید دیا یا ہڈی پکاؤ تو غور باکھو  
زیادہ کر دو اور تھوڑا اپنے پُرس کے لیے بھی نکال لو۔

احادیث میں جتنے اوامر و نواہی ہیں ان کا بڑا مقصد یہی ہے کہ انسان معاشرے کے لیے اچھا فرد بنے اور  
اللہ کے بندوں سے اس کے تعلقات خوشگوار رہیں۔ انہی احکام میں ایک حدیث یہ بھی ہے جس میں کئی باتیں فرمائی  
گئی ہیں :

پہلا ارشاد یہ ہے کہ چھوٹے سے چھوٹے ”معروف“ کو بہ نظر حقارت نہ دیکھو۔ معروف کے معنی ہیں جانی پہچانی  
چیز۔ اس کی ضد ہے ”منکر“ یعنی ہر وہ بات جس سے طبعاً گریز ہو۔ بہت سی باتیں ایسی ہوتی ہیں جن کی اچھائی یا بُرائی  
غور و فکر کے بعد واضح ہوتی ہے۔ اور بعض چیزیں ایسی ہوتی ہیں کہ جب وہ سامنے آتی ہیں تو ان کی خوبی و زشتی کسی  
استدلال یا غور و فکر کی محتاج نہیں ہوتی بلکہ پہلی نظر میں وہ جانی طور پر وہ بُری یا بھلی معلوم ہو جاتی ہے۔ گویا وہ جانی  
پہچانی چیز ہوتی ہے۔ اسی کو معروف کہتے ہیں۔ اس کی بے شمار قسمیں اور طریقے ہیں اور ہر ایک کے مختلف لحاظ کے  
ان گنت درجے ہیں۔ کوئی معروف چھوٹے سے چھوٹے درجے کا بھی ہو تو اسے حقیرانہ معمولی نہیں سمجھنا چاہیے۔  
ورنہ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ یا تو دوسروں کے معمولی معروف میں شکریہ ادا کر کے بے پروا ہو جائے گا یا وہ خود بھی دوسرے  
کے ساتھ بعض معروفات ادا کرنے میں صرف اس لیے ہلچکپائے گا کہ وہ بہت معمولی اور ادنیٰ درجے کے ہیں۔ یہ دونوں  
نقصانات ایسے ہیں کہ اس سے معروفات کے درجے بے بند ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ اگر کوئی شخص کسی کے ساتھ معمولی  
معروف کرنے میں ہلچکائے تو کسی وقت بڑے معروف میں بھی رکاوٹ پیدا ہو سکتی ہے۔ پھر اگر کسی دوسرے کے معروف  
کو حقیرانہ نظروں سے دیکھے تو اسے مزید معروفات کی بھی ہمت نہیں رہے گی۔

عموماً چھوٹے ہی معروفات کی بدولت بڑے معروفات کا دروازہ کھلتا ہے۔ علاوہ ازیں چھوٹے چھوٹے بہت



سے معروفات مل کر بھی ایک بڑا معروف بن جاتا ہے۔ نیز بعض اوقات ایک ادنیٰ سا معروف بھی نتائج کے اعتبار سے بہت اعلیٰ معروف ثابت ہوتا ہے۔ ایک معمولی سی دوا کی خوراک ادنیٰ سی چیز ہے لیکن بعض اوقات اسی معمولی معروف سے ایک انسانی جان ہلاکت سے محفوظ ہو جاتی ہے۔ غرض کسی معروف کو بھی خواہ وہ بہ ظاہر کتنا ہی ادنیٰ دکھائی دے معمولی نہیں سمجھنا چاہیے۔ قطرہ قطرہ بہم شود دریا۔

اس سلسلے میں ایک بہت معمولی سے معروف کا اس حدیث میں یوں ذکر کیا گیا ہے کہ اگر بڑے اور اعلیٰ معروفات کا موقع یا استطاعت نہ ہو تو کم از کم اتنا ہی کرو کہ جب اپنے کسی بھائی سے ملو تو مہنس مکھ بن کر ملو۔ خوش روئی اور خندہ پیشانی کے ساتھ ملو۔ مرجھائے ہوئے چہرے یا ناک بھول چڑھا کر، تیروی پر بل ڈالے ہوئے عبوساً قطریہ را ہو کر ملنے سے بچو۔ قدم پر برا اثر پڑتا ہے اور شگفتگی یا تبسم زیر لب کے ساتھ ملنے سے خوش مزاجی کا اچھا اثر پڑتا ہے۔ ملنے والا دعا میں دیتا ہوا جاتا ہے۔ اگر اس کا مقصد پورا نہ بھی ہو سکے تو کم از کم وہ کچھ خلقی کا کوئی برا اثر لے کر نہیں جاتا۔ ذرا خوش مزاجی ملنا بہ ظاہر کوئی بہت بڑا معروف نہیں لیکن ارشاد یہ ہے کہ اس معروف کو بھی بہ نظر حقارت نہ دیکھو۔ اتنی سی بات سے بھی آئندہ بڑے خوشگوار نتائج برآمد ہو سکتے ہیں۔

یہ تو ملنے جلنے کے متعلق ارشادات تھے۔ اس کے بعد ہی کچھ پڑوسی کا حق بتایا گیا ہے کیونکہ ملنے جلنے کے زیادہ مواقع پڑوسیوں ہی کے ساتھ پیش آتے ہیں۔ خوش روئی کے ساتھ پیش آنے کی پہلی نوبت یہیں آیا کرتی ہے۔ لیکن اپنے خلق کو محض خوش روئی تک ہی محدود رکھنا مقصود نہیں۔ یہ تو پہلا قدم ہے۔ اس کے بعد کچھ اور بھی کرنا ہے، اور کچھ کرنے کے لیے پہلا زمینہ وہ ہے جس کا یہاں ذکر ہے۔ ارشاد ہے کہ جب گوشت لاؤ یا کوئی اور باندھی پکاؤ تو اس میں سے کچھ حصہ پڑوسی کے لیے بھی نکال لو۔ اگر یوں گنجائش نہ ہو تو اپنی باندھی میں ذرا شور بہ ہی زیادہ کر دو تاکہ دونوں کا کام چل جائے۔ انہیں کوئی کمی نہ پڑے اور پڑوسی کا حصہ نکل سکے۔ یہ کوئی بڑا ایسا نہیں۔ بہ ظاہر معمولی سا معروف نظر آتا ہے لیکن تجربہ نشاہد ہے کہ اس کے نتائج بڑے دور رس اور خوشگوار ہوتے ہیں۔ اس سے باہمی ٹھنکیاں دیر ہو جاتی ہیں، رواداری اور باہمی محبت پیدا ہوتی ہے۔ یوں بھی بعض روایات میں ہے کہ قہاد و اتحاد آوا آپس میں ہرایا کا مبادیہ کر لیا کر لیا کر اس سے باہمی الفت پیدا ہوتی ہے۔ جب عام لوگوں کے ساتھ یہ سلوک باہمی الفت کا سبب ہوتا ہے تو پڑوسیوں کے حق میں تو اور بھی زیادہ ہونا چاہیے۔

پڑوسیوں کے حقوق کتاب و سنت میں اس قدر ہیں کہ ان کے لیے الگ ہی مضمون ہونا چاہیے۔ یہاں صرف دو مثالیں سن لیجئے۔ قرآن میں جن لوگوں کا حق ادا کرنے کی تاکید ہے ان میں دال جاد ذی القربیٰ دال جاد الجنب بھی ہیں یعنی قریبی اور دور کے پڑوسی۔ اور ایک حدیث میں تو یہاں تک آیا ہے کہ لایزال یوحیدینی جہدیل بالجاد حتی ظننت انہ سیلوۃ مجھ جہدیل نے پڑوسی کے بارے میں اس قدر بار بار وصیت کی ہے کہ مجھے تو یہ گنا

ہو گیا تھا کہ اب عن قریب وہ اسے وارث بنا دیں گے۔ جب صورت حال یہ ہے تو یہ سمجھنے میں کوئی دشواری نہیں ہوتی چاہیئے کہ پڑوسی کو تھوڑا سا لین بھیج دینا حقوق ہمسائیگی ادا کرنے کی طرف پہلا اور ضروری قدم ہے۔ ایک نکتہ یہ بھی پیش نظر رکھنا چاہیئے کہ یہاں اگرچہ محض شربے کا ذکر ہے لیکن اس کا مقصد محض شربا ہی نہیں۔ غفلت کے پیچھے چلنے اور اس کی اسپرٹ کو پس پشت ڈالنے کا مطلب تو صرف یہ ہو گا کہ شربا تو پڑوسی کو ضرور بھیجو لیکن بوٹی، موٹی، علوہ، پوری دیا اور کوئی چیز بچے تو مت بھیجو۔ استغفر اللہ۔ ہر قانون کا ایک مقصد، ایک اسپرٹ اور ایک غایت ہوتی ہے جس کے بغیر سا قانون بے روح ہو جاتا ہے۔ یہاں حدیث میں صرف شربا ہی مقصود نہیں۔ ہر طرح کی چیز۔ بلکہ اس سے بھی آگے۔ ہر طرح کا حق ادا کرنا مراد ہے۔ (محمد جعفر)

## مطبوعات بزم اقبال و مجلس ترقی ادب

|  |  |
|--|--|
| مجلہ اقبال سہ ماہی۔  | مدیر ایم۔ ایم شریف۔ بشیر احمد ڈار۔ سالانہ دس روپے      |
| صحیفہ سہ ماہی۔   | مدیر: سید عابد علی عابد۔ سید سجاد رضوی۔ سالانہ دس روپے |
| میٹا فزکس آف برشا۔   | مصنفہ علامہ اقبال                                      |
| اقبال اینڈ انٹرنلزم۔   | مصنفہ بشیر احمد ڈار                                    |
| فکر اقبال۔   | مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم                            |
| ذکر اقبال۔   | مصنفہ عبد المجید سالک                                  |
| اسلام اور تحریک تجدید مصر میں۔   | مترجمہ عبد المجید سالک                                 |
| غیب و شہود۔  | مصنفہ سید نذیر نیازی                                   |
| جالیات قرآن کی روشنی میں۔  | مصنفہ نصیر احمد  |
| نظام معاشرہ اور اسلام۔   | مترجمہ عبد المجید سالک و عزیز                          |
| دولت اقوام ۲ جلد۔  | مترجمہ عطاء اللہ فخری                                  |
| سائنس سب کے لیے۔   | مترجمہ آفتاب حسن                                       |
| فلسفہ جدید۔  | مترجمہ آشکار حسین                                      |
| تاریخ اقوام عالم۔  | مترجمہ مرتضیٰ احمد خاں                                 |
| مطبعہ کاہنہ: سیکریٹری بزم اقبال و مجلس ترقی ادب، نرسنگ ہسپتال گارڈن۔ لاہور |  |

## حروف مقطعات

جناب میر ولایت علی صاحب حیدر آباد دکن سے لکھتے ہیں:

”فہم ان صاف و شستہ عربی زبان میں ہونے کا مدعی ہے مگر اس میں حروف مقطعات کی موجودگی جن کے معنی متعین نہیں ہیں دعویٰ کی دلیل کو کمزور کر دیتی ہے۔ اس مشکل کو حل کرنے کے لیے نزولِ قرآن سے قبل اہمیتِ عرب میں اس کا رواج رہا ہو تو اس کی واضح مثالیں بحوالہ سند قلمبند ہونی چاہئیں۔ تاکہ قرآن کا نزول اپنے زمانہ کے فصیح و بلیغ طریقہٴ ادب کے مطابق ہونا تسلیم ہو سکے۔ اور عام انسانوں کے لیے ناقابلِ فہم ہونے کا اعتراض دفع کیا جائے۔ یہ کام جناب شاہ صاحب کے علاوہ دوسرا شخص شاید اطمینان بخش نہ کر سکے اس لیے شاہ صاحب سے گزارش ہے کہ اپنی پہلی فرصت میں اس بابت توجہ فرمائیں۔“

”ثقافت پر کھٹک صدیوں سے تقریباً ہر قرآن خواں کے دل میں پیدا ہوتی رہی ہے اور ابتدائے اول ہی بے شمار اہلِ تفسیر کچھ نہ کچھ اس بارے میں خیال آرائی کرتے رہے ہیں مثلاً الف لام میم کے متعلق اس طرح کے خیالات ظاہر کئے گئے ہیں:

۱۔ الف سے مراد اللہ ہے، لام سے جبریل اودیم سے محمد۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ نے جبریل کی قوت محمد پر قرآن اتارا۔

۲۔ الف لام مل کر آل ہوا اودیم سے محمد جس کا مطلب یہ ہوا کہ سب سے پہلے آلِ محمد کو مانو۔

۳۔ یہ TUNING ہے جس سے قرآن کے مخصوص موسیقیانہ انداز کا آغاز ہوتا ہے۔

۴۔ یہ اشارہ ہے اس امر کی طرف کہ ان حروف کے اعداد کے مطابق اس سورہ کی آیتوں کی تعداد ہے۔

۵۔ یہ میانِ عاشق و معشوق رمزیت کرا کا کہتین راہم خبر نیست۔ یعنی یہ CODE WORDS ہیں جس کا علم خدا و رسول کے درمیان راز ہے۔

۶۔ اللہ بے سوادہ یعنی اس کا مطلب خدا ہی کو معلوم ہے۔

”آپ نے خود فرمایا؟ شد پریشاں خواب من از کثرتِ تعبیر با۔ لطفت یہ ہے کہ یہ ساری تعبیرات ایک جگہ کچھ گنتی ہوئی نظر بھی آئیں تو دوسری جگہ فٹ نہیں آتیں۔ اور انہیں فٹ کرنے کے لیے سوتا دلیں کرنی پڑتی ہیں۔

اسی لیے ان تفسیروں سے میری کوئی تسلی نہیں ہو سکی۔

کسی قدر گنتی ہوئی بات خواجہ احمد دین صاحب امرتسری نے اپنی تفسیر ”بیان الناس“ میں لکھی ہے جس کا ایک نکتہ یہ ہے کہ: خدا یہ اعجاز قرآنی دکھانا چاہتا ہے کہ دیکھو یہی حروف ہیں جن کے مجموعے سے انسانی کلام تیار ہوتا ہے اور انہیں حروف سے کلام وحی بھی بنا ہے لیکن دونوں کا فرق دیکھ لو۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اگر آپ کسی مقطعات والی سورت کو لے لیں تو اس سورت میں وہ حروف مقطعات بہ نسبت دوسری سورتوں کے زیادہ کثرت سے ملیں گے۔ مثلاً آپ سورہ قاف کو لیں اور اس کے ایک صفحے میں جتنے قاف آئے ہیں ان کو شمار کر جائیں تو آپ دیکھیں گے کہ کسی دوسری سورت کے کسی صفحے کی یہ نسبت اس (سورہ قاف) میں حرف ق کی تکرار زیادہ ہے۔ واللہ اعلم۔

بہر حال یہ ساری تفسیریں اسے سمجھنے کی طرف مختلف قدم ہیں اور آخری تفسیر اگرچہ سب اگلا قدم نظر آتا ہے لیکن یقینی طور پر وہ دودھ چار کی طرح اس کی صحت کا فیصلہ دینا بھی مشکل ہے۔ سچ پوچھئے تو قرآن کے بہت سے مقامات ایسے ہیں جو ہنوز تشریح طلب ہیں اور جس قدر علمی و ذہنی اور تجربی لحاظ سے دنیا ارتقاء کی طرف بڑھتی جائے گی اسی قدر قرآنی حقائق آپ سے آپ کھلتے چلے جائیں گے۔ جو حقائق اب تک مجھے جا چکے ہیں ان میں بھی نئی تعمیرات، نئے لباس میں جلوہ گر ہوتی جائیں گی اور جو معارف ابھی دھندلے ہیں وہ بھی صاف ہوتے جائیں گے اور جو کچھ اب تک پردہ خفایں مستور ہے وہ بھی اجاگر ہو جائے گا۔ یہ خیال کرنا درست نہیں کہ جو کچھ لگے سمجھ چکے اس سے آگے کچھ نہیں سمجھا جاسکتا۔

میں نے بذلت خود جو کچھ سمجھا ہے وہ ایک دوسرا نادیہ نظر رکھتا ہے۔ میں نے کہاں تک غور کیا ہے قرآن میں وہ تین جگہ کے سوا جہاں جہاں بھی حروف مقطعات آئے ہیں ان اس کے بعد ہی کتاب، قرآن، تنزیل یا وحی الہی کا ذکر ضرور ہے۔ ملاحظہ ہو:

۱۱۔ الم نشرک الذی لا یشرب فیہ (۲۰) لیس والقراۃ الحکیم (۳) طہ ما انزل علیک القرآن لتثنی (۴۰) حم والکتاب المبین وہ ق والقراۃ المجید وہ الزلزلۃ تلت آیات الکتب المبین۔

اس میں اشارہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حروف مقطعات بھی اسی طرح آیات وحی ہیں جس طرح پورا قرآن ہے۔ اور پہلے ان کو ایمان بالغیب کے طور پر وحی الہی مان لینا چاہیے خواہ سرودست ہماری سمجھ میں نہ آسکتے ہوں۔ اگر ہم قرآنی حقائق پر غور کریں تو اس کے مضامین تین طرح کے نظر آئیں گے۔ ایک وہ جو جلد بادی تامل سمجھ میں آجاتے ہیں۔ دوسرے وہ حقائق ہیں جو طویل غور و خوض چاہتے ہیں اور تیسرے وہ اسرار ہیں جو نیلیں ختم ہونے کے بعد واضح ہوں گے حروف مقطعات کو انہی میں شمار کرنا چاہیئے۔

ایک نکتہ اس سلسلے میں یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ بعض حقائق ایسے بھی ہیں جو پوری طرح ہمارے اور اک کی گرفت میں نہیں آسکتے بلکہ جس قدر ہم ان پر غور کر کے آگے سے آگے بڑھتے جائیں گے اور جس قدر دنیا سے زیادہ بگھٹتے جائیں گے اسی قدر یہ احساس بھی شدت اختیار کرتا جائے گا کہ ابھی ہم کچھ نہیں سمجھتے ہیں۔ ذات باری کی حقیقت کا یہی حال ہے کہ محمدؐ میسا حارف بھی آخر کاریہ کہہ اٹھتا ہے کہ معارفِ حق معرکاتِ پس اُمس کے کلام کا بھی ایک حصہ ایسا ہی ہونا چاہیے کہ اس قدر جتنا زیادہ غور کیا جائے اسی قدر اپنی لاطمی کا اساس بڑھتا جائے۔ ایمان بالغیب کو اپنی تقاضا ہے کہ بعض ان حقائق کو بھی مان لے بلکہ سب سے پہلے مان لے جو اپنے اور اک کی گرفت میں نہ آسکے ہوں۔ علم و فن میں آپ کو بے شمار مقامات ایسے ملیں گے جن کو بطور اصول مرفوضہ (HYPOTHESIS) کے مان لیا جاتا ہے۔ جب تک ان کو بے دلیل نہ مان لیا جائے آگے اس علم و فن کی گاڑی نہیں چلتی۔ اسی طرح کتاب اللہ کھولتے ہی جب اللہ دکھائی دیتا ہے اور سمجھ میں نہیں آتا تو ایمان بالغیب قوت یقین، وجدان اور تسلیم و رضا کا پہلا امتحان شروع ہو جاتا ہے۔ اگر میں شک یا تذبذب ہوتا تو آگے گاڑی الٹ گئی اور اس کے برحق ہونے پر بے چون و چرا ایمان لے آئے اللہ تعالیٰ فیہ کی منزل طے کر لی تو پھر آگے دینی متقین کا ثر و استقبال کے لیے آگے بڑھے گا۔

اب رہا یہ سوال کہ قرآن کے فصیح و بلیغ طریقہ ادب کے مطابق ثابت ہونے کے لیے ضروری ہے کہ ادبیات عرب سے اس کی سند لائی جائے تاکہ اس کے ناقابلِ فہم ہونے کا اعتراض نہ ہو۔ . . . . تو عرض یہ ہے کہ اہل تفسیر نے اس کی مثالیں پیش کی ہیں لیکن مجھے ان کی صحت میں شک ہے۔ ایسی مثالیں اکثر بنالی جایا کرتی ہیں۔ تاہم اگر صحیح سند سے کوئی مثال مل بھی جائے تو ہم اسے قرآن کی صحت کی دلیل بنانا کوئی معقول بات نہیں تصور کرتے۔ ہمارا اندازہ یہ ہے کہ کلام جاہلیت کو قرآن کی کسوٹی پر پرکھنا چاہیے۔ قرآن کو کلام جاہلیت سے جانچنا کیا معنی؟ یہاں ایک نکتہ یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ کوئی ادنیٰ سی ادنیٰ بات یا لفظ بھی ایسا نہیں جو اہل کفر کو کھنکی ہو اور انہوں نے اسے طشتِ انبام نہ کیا ہو اور اس کا مذاق نہ اڑایا ہو۔ حتیٰ کہ لفظ رحمن پر بھی انہوں نے اعتراض کر ہی دیا۔ اور بعض روایت سے تو یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کے الفاظ جن کو کتبِ سما اور عجاوب پر بھی اعتراض کیا تھا (واللہ اعلم) عرض تعلیمات کے علاوہ قرآن کی زبان پر اعتراض ہونے سے باز نہ آئے۔ لیکن یہ عجیب بات ہے کہ حروفِ مقطعات پر ان کا کوئی اعتراض (جو صحیح سند سے ہو) نظروں سے نہیں گزرا۔ کیا قطعی بات یہ ثابت کرنے کے لیے کافی نہیں کہ وہ ایسے ادبیاتِ عرب کے خلاف نہیں سمجھتے تھے؟ اور ہم تو یہ جانتے ہیں کہ اگر کلام عرب میں یہ رائج نہیں تھا اور اس کے بعد بھی رائج نہیں رہا تو قرآن کے من جانب اللہ ہونے کے لیے اتنی ہی دلیل کافی ہے کہ اگر یہ انسانی کلام ہوتا تو کسی جگہ بھی حروفِ مقطعات سے آغاز نہ ہوتا۔ گویا بات یوں ہوئی کہ اگر عربوں نے اس کے غیر فصیح ہونے پر اعتراض نہیں کیا تو یہ ثابت ہوا کہ وہ اسے ادبیاتِ عرب کے خلاف نہیں بلکہ ادبیاتِ عرب میں نیا اور اچھا اضافہ سمجھتے

تھے۔ لہذا اگر اس کی کوئی مثال کلام عرب میں نہیں ملتی تو یہ دلیل ہے اس کے من جانب اللہ ہونے کی۔ لیکن اگر انسانی کلام اس طرح شروع نہیں ہوتا۔

ذرا سوچئے کیا یہ بات بھری آتی ہے کہ شروع سے آخر تک ایک کتاب فصاحت و بلاغت کا ایسا مرقع ہو کہ ہر مدعی فصاحت و بلاغت اس کے آگے سر ڈال دے گا اس میں بار بار مختلف ٹکڑے INTENTIONALY ایسے لائے جائیں جو فصاحت سے گڑے ہوئے اور قابل اعتراض ہوں اور فصاحت پر بھی اس پر معترض نہ ہو سکیں! پس اگر صرف مقطعات یا قرآن کی کوئی اور بات بکھر میں نہیں آتی یا فصاحت کے مطابق نظر نہیں آتی تو یہ اپنے فہم اور اپنے دعوائے فصاحت کا قصور ہے نہ کہ قرآن کا۔ جو قرآنی حقائق آگے یا آگے تک نہیں بکھے جاسکے ہوں وہ کل بکھر میں آجائیں گے۔ سوائے حقائق قرآنی پر عبور حاصل کرنے کا دعویٰ کون کر سکتا ہے؟ قرآن کا فہم کسی دوسری چار دیواری میں بند نہیں اور وہ کوئی ایسی مادہ تعلیم بھی نہیں دیتا جس کی ایک دور کی تعبیرات ختم ہو جائیں اور دوسرے دور کے لیے تعبیرات کے دروازے بند ہوں بلکہ

|                               |                                 |
|-------------------------------|---------------------------------|
| صد جہاں تازہ و آیات اوست      | عصر باحمیدہ و آیات اوست         |
| یک جانش عصر حاضر الی اوست     | گیر اگر در سیدہ دل معنی دس اوست |
| بندہ مومن زکات خدا اوست       | ہر جہاں اندر بر او چوں قبا اوست |
| چو کن گرد جہاں در برش         | می دہد قرآن جہاں دیگرش          |
| فاش گویم آنچه در دل معصرت     | این کتبے نیست چیز دیگرست        |
| مثل حق پنهان دہم پیدا اوست او | ذمہ و پایندہ و گویا اوست او     |

## افکار غزالی

معتمد محمد حنیف ندوی

لام غزالی کے شاہکار "احیاء العلوم" کی تحفیں اور ان کے انکار پر سیر حاصل تبصرہ۔ غزالی کا مطالعہ کرنے والوں کے لیے یہ کتاب نہایت مفید ہے۔ قیمت آٹھ روپے آٹھ آنے

مکتبہ کاہنہ، ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

## مطبوعات ادارۃ ثقافت اسلامیہ

### اسلام کا نظریہء حیات

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

قیمت آٹھ روپے

### الدین یسر

مصنفہ محمد جعفر شاہ پہلواروی

قیمت چھ روپے

### اسلام میں حیثیت نسواں

مصنفہ مظہر الدین صدیقی

قیمت تین روپے آٹھ آنے

### اسلام اور مسئلہء زمین

مصنفہ پروفیسر محمود احمد

قیمت چار روپے چار آنے

### مسئلہء اجتماع

مصنفہ محمد حنیف ندوی

قیمت تین روپے

### اسلام کا نظریہء اخلاق

مصنفہ مظہر الدین صدیقی

قیمت دو روپے

### زیر دستوں کی آقائی

مصنفہ محمد جعفر شاہ پہلواروی

قیمت تین روپے آٹھ آنے

### فرآن اور علم جدید

مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین

قیمت چھ روپے آٹھ آنے

### طب العرب

مصنفہ براؤن مترجمہ حکیم نیر واسطی

قیمت سات روپے چار آنے

### فقہ عمر

مصنفہ شاہ ولی اللہ - مترجمہ امام خاں

قیمت چار روپے بارہ آنے

### اسلام کا نظریہء تاریخ

مصنفہ مظہر الدین صدیقی

قیمت تین روپے آٹھ آنے

### افکار ابن خلدون

مصنفہ محمد حنیف ندوی

قیمت چار روپے چار آنے

ادارہ ثقافت اسلامیہ - کلب روڈ - لاہور - پاکستان



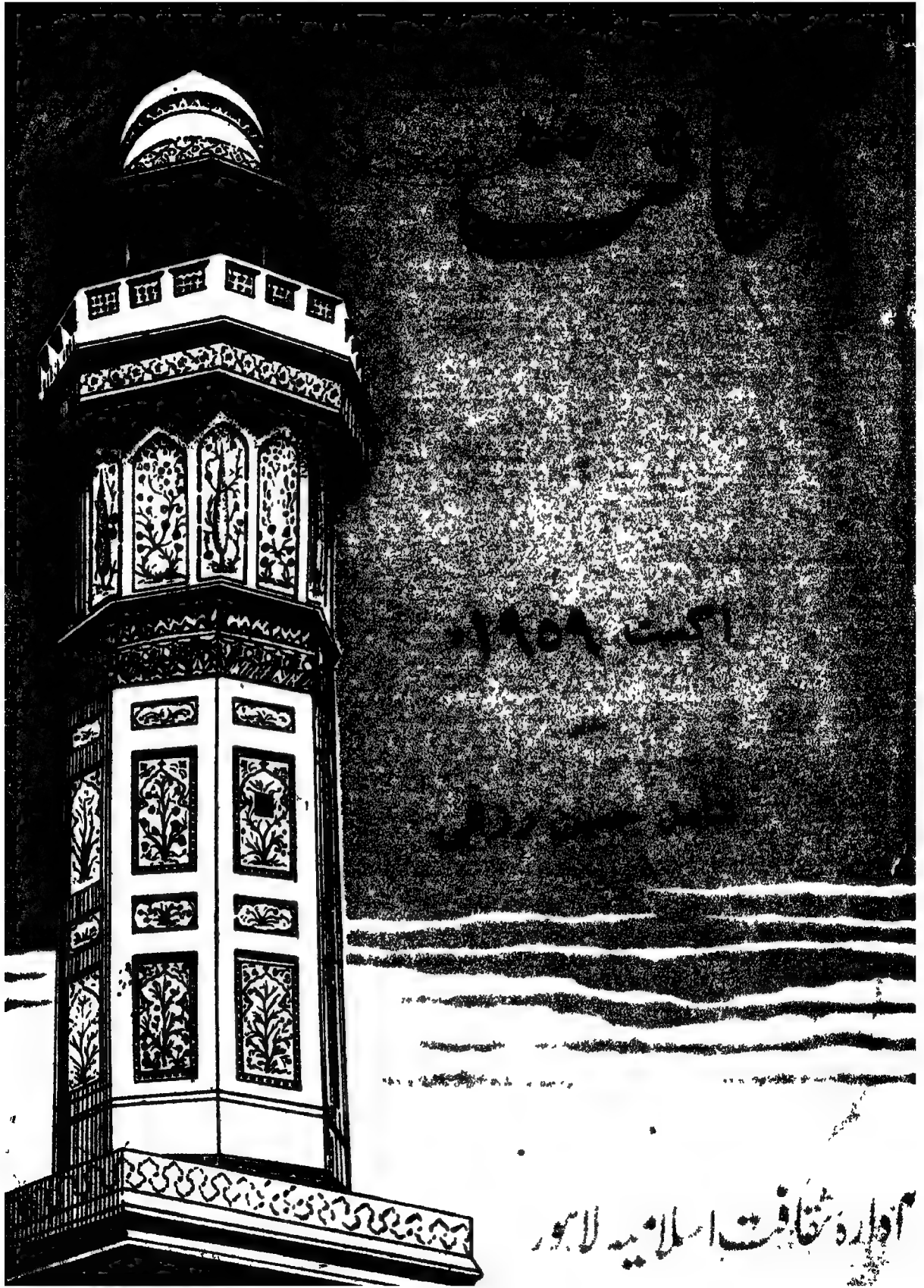
# ثقافت

اگست ۱۹۵۹ء

مدیر

شامد حسین رزاقی





اگست ۱۹۵۹

مجله فرهنگ اسلامی

آژانس فرهنگی اسلامی لاهور

## قابل دید مطبوعات

اسلام اور موسیقی  
مصنفہ محمد جعفر شاہ پہلواروی  
قیمت تین روپے بارہ آنے

---

حکمت رومی  
مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم  
قیمت تین روپے آٹھ آنے

---

اسلام اور رواداری  
مصنفہ رئیس احمد جعفری  
قیمت حصہ اول سات روپے چار آنے،  
حصہ دوم سات روپے آٹھ آنے

---

حکمائے قدیم کا فلسفہ اخلاق  
مصنفہ بشیر احمد ڈار  
قیمت چھ روپے

---

اسلام اور مذاہب عالم  
مصنفہ مطہر الدین صدیقی  
قیمت چار روپے آٹھ آنے

---

حیات محل  
مصنفہ حسین ہیکل پاشا مترجمہ امام خاں  
قیمت بائیس روپے آٹھ آنے

---

تاریخ جمہوریت  
مصنفہ شاہد حسین رزاقی  
قیمت آٹھ روپے

---

بیدل  
مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر  
قیمت سات روپے آٹھ آنے

---

مسلم ثقافت ہندوستان میں  
مصنفہ عبدالمجید سالک  
قیمت بارہ روپے

---

افکار غزالی  
مصنفہ محمد حنیف ندوی  
قیمت آٹھ روپے آٹھ آنے

---

ادارۂ ثقافت اسلامید کلب روٹ لاہور



# ثقافت لاہور

مؤسس ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم

اگست ۱۹۵۹ء

جلد ۷

شمارہ ۸

ادارہ تحریر

شاہد حسین رزاقی (مدیر مسئول)

محمد جعفر بھلواروی

رئیس احمد جعفری

محمد عتیف ندوی

بشیر احمد ڈار

رقی پروجیکٹ  
بارہ آنے

سالانہ  
آٹھ روپے

ادارہ ثقافت اسلامیہ  
لاہور

## ترتیب

|    |                       |                               |
|----|-----------------------|-------------------------------|
| ۳  | .....                 | تاثرات                        |
| ۷  | پروفیسر رشید احمد     | سر سید کے سیاسی افکار         |
| ۳۲ | ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم | ابی قرینیت                    |
| ۴۳ | بشیر احمد ڈار         | یہودی تصوف                    |
| ۵۴ | محمد حنیف ندوی        | ہدایت و ودایت کے قرآنی پیمانے |
| ۵۸ | محمد جعفر شاہ بھٹواری | کیا جہیز وینا سنت ہے؟         |
| ۶۴ | شاہد حسین رزاقی       | مساشی جمہوریت کا ارتقاء       |
| ۶۵ | تشریح حدیث            | جھگڑوں سے اجتناب              |
| ۷۴ | .....                 | مطبوعات ادارہ                 |

طابع لاہور :- شاہد حسین رزاقی      مطبوعہ :- انجمن حمایت اسلام پریس لاہور      مقام اشاعت :- کلب روڈ - لاہور

## تاثرات

۱۲ اگست کو ملت اسلامیہ کی تاریخ میں لافانی اہمیت حاصل ہو گئی ہے۔ بارہ سال پہلے اسی تاریخ کو مسلمان ہند اپنے قائد اعظم کی رہنمائی میں عہد حاضر کی سب سے بڑی اسلامی مملکت قائم کرنے میں کامیاب ہوئے تھے۔ ہم ہر سال یوم استقلال مناتے ہیں اور یہ یوم مسرت، ان بے نظیر قربانیوں اور جدوجہد کی یاد بھی تازہ کر دیتا ہے جو کاقبچہ ایک آزاد مملکت کے قیام کی شکل میں نکلا۔ اپنے دور عروج میں مسلمانوں نے عظیم الشان فتوحات حاصل کیں اور بڑی بڑی سلطنتوں کے مالک بنے لیکن جان و مال اور عزت و ناموس کی جو زبردست قربانیاں پاکستان کے لیے دی گئیں اور کروڑوں مسلمانوں نے جو مظالم اور مصائب پاکستان کے لیے برداشت کئے ان کی نظیر ملنا مشکل ہے۔ قیام پاکستان کے لیے اس قدر ایثار اور قربانی کا بنیادی سبب یہ ہے کہ مسلمان ایک ایسی مملکت حاصل کرنا چاہتے تھے جہاں وہ اسلامی تصورات کے مطابق زندگی بسر کر سکیں اور اسلامی نظریہ حیات کو رو بہ عمل حقیقت بنا سکیں۔

حکیم الامت علامہ اقبال احیاء اسلامی کے بہت بڑے علمبردار تھے۔ اور ہندوستان میں اس مقصد کی تکمیل کے لیے انہوں نے جداگانہ اسلامی مملکت کے قیام کو ناگزیر تصور کیا۔ ۱۹۴۰ء میں مسلم لیگ نے اسی تصور کو اپنا نصب العین قرار دیا۔ قائد اعظم کا یہ فیصلہ وقتی اور جذباتی نہ تھا بلکہ انتہائی غور و فکر کا نتیجہ تھا۔ اس فیصلے سے قبل دس سال کا زمانہ شدید سیاسی کش مکش کا دور تھا۔ اور پیش نظر مسائل کو حل کرنے کی تمام تدبیریں اختیار کی جا چکی تھیں۔ لیکن مسلمانوں کو ایک باعزت قوم کی حیثیت سے باقی رکھنے اور ان کی زندگی کو اسلامی سانچوں میں ڈھالنے کی صرف یہی شکل نظر آئی کہ ہندوستان کو تقسیم کر کے مسلمانوں کے لیے ایک جداگانہ مملکت قائم کی جائے۔

قیام پاکستان کو مسلم لیگ کا نصب العین قرار دینے کے بعد قائد اعظم اور دوسرے ممتاز زعماء نے یہ واضح کر دیا کہ اس مطالبے کا بنیادی مقصد اسلامی نظریہ حیات کو رو بہ عمل لانا ہے۔ چنانچہ جب یہ تحریک کامیابی کی منزل کے قریب پہنچ گئی اور قیام پاکستان کے امکانات روشن نظر آنے لگے تو مسلم لیگ کے اجلاس منعقدہ کراچی میں قائد ملت بعد از جنگ نے یہ اعلان کیا کہ پاکستان ہمارا ملی نصب العین ہے۔ لیکن پاکستان سے یہ ہرگز مراد نہیں کہ مسلمان اپنے لیے ایک ایسی جگہ حاصل کر لیں جہاں وہ ان ہی دساتیر کا فرائض پر عمل پیرا ہوں جن پر آج ساری دنیا کا رعبہ ہے۔ بلکہ پاکستان کے متعلق ہمارا یہ تصور ہے کہ پاکستان ایک انقلاب ہو گا۔ ایک نشاۃ ثانیہ ہو گی۔ ایک حیات نو ہو گی جس میں

خواہید نہ رہا۔ اسلام ایک مرتبہ پھر جاگیں گے اور حیات اسلامی ایک مرتبہ پھر کر دٹ لے گی۔ " اور پاکستان قائم ہو جانے کے بعد قائد اعظم نے فرمایا کہ "قیام پاکستان، جس کے لیے ہم گذشتہ دس سال سے جدوجہد کر رہے تھے، خدا کے فضل سے آج ایک مسئلہ حقیقت ہے۔ اپنے لیے صرف ایک ملک قائم کر لینا ہی ہمارا مقصد نہ تھا بلکہ یہ حصول مقصد کا ذریعہ تھا۔ ہمارا مقصد یہ تھا کہ ہم ایک ایسی ملک کے مالک ہوں جہاں ہم اپنی روایات اور تمدنی خصوصیات کے مطابق ترقی کر سکیں اور جہاں اسلام کے عدل و مساوات کے اصولوں کو آزادی سے برسر عمل لانے کا موقع ملے۔۔۔ میرا ایمان ہے کہ ہماری نجات اس اسوہ حسنہ پر عمل کرنے میں ہے جو ہمارے لیے شارع اسلام صلی اللہ علیہ وسلم نے پیش فرمایا ہے اور ہمارا فرمودہ ہے کہ اپنی ملک کی بنیادیں صحیح معنوں میں اسلامی تصورات اور اسلامی اصولوں پر رکھیں۔"

ایک مخصوص نظریہ حیات کو دوبارہ عمل لانے کے لیے جداگانہ ملک حاصل کرنے کی جدوجہد ایک ایسی خصوصیت ہے جو پاکستان کو دوسرے ممالک سے ممتاز کرتی ہے اور اسی بنیادی تصور اور مقصد کو عملی شکل دینے کے لیے شہید ملت لیاقت علی خاں نے قراداد مقاصد پیش کی۔ چنانچہ نہ صرف پاکستان بلکہ تمام اسلامی ممالک کے مسلمان ایک ایسے اسلامی دستور کا انتظار کرنے لگے جو صحیح معنوں میں اسلامی نظام حیات کی بنیادی خصوصیات کا حامل ہو۔ لیکن یہ توقع پوری نہ ہو سکی کیونکہ لیاقت علی خاں کے بعد حالات اس طرح بدلنے لگے کہ یہ مقصد بعید تر ہوتا گیا۔ اس ملک میں رفتہ رفتہ ایسے عناصر ابھر رہے تھے جو اسلامی نظریہ حیات کے قائل نہ تھے اور آخر کار سیاسی جوڑ توڑ کی بدولت ایسے لوگ ملک پر حاوی ہو گئے جنہوں نے ذاتی مفاد کے لیے، بہودیت اور مساوات کا نام لے کر خود پاکستان کی جڑیں کاٹنے میں کوئی دقیقہ اٹھانہ رکھا۔ اور اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ قیام پاکستان کا اصل مقصد نظروں سے اوجھل ہو گیا۔

گذشتہ اکتوبر کے انقلاب کے بعد بڑی اہم اصلاحات اور دہریں تبدیلیاں ہوئی ہیں۔ اور پاکستان کی آئینہ یا الوہی کو پھر وہ اہمیت دی جا رہی ہے جو اس کو قائد اعظم کی زندگی میں حاصل تھی۔ قیام پاکستان کے اصل مقاصد اور ملی نصب العین کی طرف یہ واپسی اس انقلاب کا ایک نہایت خوش آئند پہلو ہے اور موجودہ حکومت جس عزم اور خلوص سے کام کر رہی ہے اس کے پیش نظر یہ توقع غلط نہ ہوگی کہ اہل پاکستان اپنی منزل مقصود کی طرف پھر گامزن ہوں گے اور اسلامی عدل و مساوات اور اسلام کے دوسرے عالمگیر اصولوں اور انسانی قدروں کی اساس پر ایک ترقی پذیر جمہوری ملک اور معاشرہ کی تعمیر کے لیے راہ ہموار ہو جائے گی۔ صحیح معنوں میں اسلامی ملک قائم کرنے میں کامیابی نہ صرف عالم اسلامی کی حیات نو کی ضامن ہوگی بلکہ دنیا کی دوسری قومیں بھی اس سے الکتساب فیض کریں گی اور یہ غلطی بالکل دور ہو جائے گی کہ کلیسائی حکومت کی طرح اسلامی ملک بھی ایک قسم کی مٹا شاہی ہے۔

شاہد زاقی

# جلد ”ثقافت“

خلیفہ عبدالحکیم نمبر

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم صاحب ادارہ ثقافت اسلامیہ کے بانی اور ناظم تھے اور ان کی یاد میں ادارہ کے ترجمان مجلہ ثقافت خاص نمبر ترتیب دیا جا رہا ہے۔ ہماری کوشش ہے کہ یہ نمبر خلیفہ صاحب کی ثروتِ افکار، علمی فضیلت اور دینی خدمات نیز ان کی دل کش اور ہمہ گیر شخصیت کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالنے والے مضامین کا ایک نادر مرقع ہو۔ چنانچہ مرحوم خلیفہ صاحب کے قدرتِ ساموں اور بالخصوص ان کے احبابِ اقربا سے یہ درخواست ہے کہ وہ اپنے مضامین و تاثرات ارسال کرنے میں ممکنہ جلدت فرمائیں تاکہ وہ اس خصوصی شمارہ میں شامل کئے جاسکیں۔ براہِ کرم مضامین اس پتے پر ارسال فرمائے جائیں:

مدیر ماہنامہ ثقافت - ادارہ ثقافت اسلامیہ - کلب رڈ لاہور (پاکستان)

## تشبیہات رومی

مولانا جلال الدین رومی تشبیہ و تمثیل کے بادشاہ ہیں۔ وہ ہر قسم کے اخلاقی و روحانی مسائل کو سلجھانے اور ہر ایک نکتے کی وضاحت کرنے کے لیے ایسی دل نشین تشبیہ دیتے ہیں جو یقیناً افریں بھی جوتی ہے اور وجد آد بھی۔  
رومیات کے مشہور عالم اور نامور مفکر ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے ان تشبیہات کی بڑے دل کش اور وجد آفریں انداز میں تشریح کی ہے اور ان کی یہ تصنیف حکمت و معرفت کا ایک بحرِ ذخار ہے جس کی اشاعت سے اردو زبان کے افادہ و ب میں گرامل قدر اضافہ ہوا ہے۔

خوش نامائپ دیدہ زیب طباعت - عمدہ کاغذ  
قیمت ..... ایک روپے

مطبعہ کاپت

سکرٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب رڈ - لاہور

# تصنیفات ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

## اسلامک اینڈ یالوجی

اسلام کے مذہبی، اخلاقی، سیاسی، معاشرتی اور اقتصادی اصولوں کا دوسرے نظریات سے اور اسلامی نظریہ حیات کا دوسرے نظام کے لئے فکر سے مقابلہ کر کے ایک طرف تو مغربی دنیا کو دعوتِ فکر و نظردی گئی ہے اور دوسری طرف خود مسلمانوں کو جو دوسرے جسی اور تقلید پرستی کے طلسم توڑ کر اسلام کی حقیقی تعلیمات پر عمل پیرا ہونے کی تلقین کی گئی ہے۔ قیمت بارہ روپے

## اسلام کا نظریہ حیات

خلیفہ صاحب کی انگریزی تصنیف اسلامک اینڈ یالوجی کا ترجمہ ہے۔ کتاب خوشنما ٹائپ میں بھی ہے۔ قیمت آٹھ روپے

## اسلام اینڈ کمیونزم

یہ اسلامی اور اشتراکی نظریات کا تقابلی مطالعہ ہے جس میں اسلامی تصورات کی خصوصیات واضح کی گئی ہیں۔

قیمت دس روپے

## حکمت رومی

جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی حکیمانہ تشریح جو حدیثِ نفس انسانی، عشق و عقل، وحی و الہام، وحدتِ وجود، احترامِ آدمِ صورت و معنی، عالم اسباب اور جبرِ قدر جیسے اہم الجواب پر مشتمل ہے قیمت تین روپے آٹھ آنے

## فکرِ اقبال

یہ بلند پایہ تصنیف اقبالیات میں گر اندھرا اضافہ ہے جس میں حضرت علامہ اقبال کی شاعری اور فلسفہ کے ہر پہلو کی بڑے دلنشین انداز میں تشریح کی گئی ہے۔ قیمت دس روپے

## افکارِ غالب

مرزا غالب کے بلند پایہ فلسفیانہ کلام کی حکیمانہ تشریح کی گئی ہے۔ اس کتاب کی اشاعت سے اردو ادب میں قابلِ قدر اضافہ ہوا ہے۔

قیمت آٹھ روپے آٹھ آنے

(ملنے کا پتہ)

ادارہ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور



## سرحد کے سیاسی افکار

اورنگ زیب عالمگیرؒ کی وفات کے ساتھ ہی سلطنتِ مغلیہ مصائب و آلام کا شکار ہو گئی۔ ملکی اور غیر ملکی طاقتیں اسے صفحہ ہستی سے مٹانے کے لیے سرگرم عمل نظر آنے لگیں۔ پچاس برس ہی کا عرصہ گزرا تھا کہ پلاسی کی جنگ نے ہندی مسلمانوں کی قسمت کا فیصلہ کر دیا اور وہ طوقِ غلامی کے ستحوں قرار دیئے گئے۔ تاجروں کو تاجداری کا شرف حاصل ہو گیا یہ کالے کوسوں سے آئی ہوئی تجارت پیشہ قوم سرزمینِ بنگال سے آگے بڑھی اور پچاس سال کے اندر ہی اس نے دہلی پر بھی اپنا قبضہ جمایا۔ دوسری طرف شمالی ہند میں سکھوں نے اٹھارویں صدی کے آخر میں دو سال کے اندر پنجاب میں اپنے قدم جما لئے۔ سندھ، کشمیر اور سرحدی علاقے بھی ان کی ہوسِ ملک گیری اور تسم رانی کے شکار ہو گئے۔ منغل شہنشاہ کی سلطنت سکڑتے سکڑتے لال قلعہ کی چار دیواری کے اندر محدود ہو کر رہ گئی۔ اس کی حیثیت ایک وظیفہ خوار سے زیادہ نہ رہی۔ ان سیاسی حالات کا اثر مسلمانوں پر شدید تھا۔ وہ اقتصادی اور مذہبی اعتبار سے بستی کے بدترین درجہ پر جا پہنچے۔ شاہ ولی اللہ اور اہلِ کمالی اولاد نے حالات کا رخ موڑنے کی انتہائی کوشش کی۔ بالآخر بالاکوٹ کی سرزمین کو لالہ زار بنا کر مجاہدین نے جہلم شہادت نوش کیا۔ ان شہداء کا خون اکارت نہیں گیا اس کے ذریعہ مسلمانانِ ہند میں جذبہ جہاد پیدا ہو گیا اور ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی کی صورت میں اس جذبہ کا عملی ظہور ہوا۔ یارانِ وطن کی عیاری نے اس جنگ کو کامیابی کا منہ دیکھنے نہ دیا۔ تمام ذمہ داری مسلمانوں کے سر پہ چھوٹی دی گئی۔ دوسرے تو دامنِ جہاد گرا اس سے الگ ہو گئے۔ سینکڑوں مسلمان خاندان موت کے گھاٹ اتار دیئے گئے۔ اس زمانے میں مسلمان ہونا ہی سب سے بڑا جرم تھا۔ برائے نام منغل حکومت کا بھی خاتمہ کر دیا گیا۔ مسلمانوں کی خوشحال اقتصاد اور جاگیر دارانہ نظام سے وابستہ تھی۔ جائدادوں اور جاگیروں کے بھجن جانے اور اقتدار کے ہاتھ سے نکل جانے کے باعث وہ اقتصادی بد حالی کا بھی شکار ہو گئے۔ واضح وعدوں کے باوجود انگریزی کو فارسی کی جگہ دیدی گئی۔ سرکاری ملازمت کے لیے انگریزی دانی شرطِ اولیں قرار پائی۔ مسلمان جو صدیوں سے حکومت کرتے چلے آ رہے تھے انگریزی پڑھ کر ذہنی طور پر غلام بننے کے لیے آمادہ نہ تھے۔ دوسری طرف برادہاں وطن نے نئی حکومت کے ساتھ بڑا تعاون کیا تھا وہ اس کی انتظامی مشینری کے کل پرزے بن گئے۔ وفاترین دوچار مسلمان نظر آتے بھی تو وہ صرف چہرہ اسی ہوتے۔ یہ تو سب کچھ تھا ہی انگریزی اقتدار کے ساتھ ساتھ عیسائی مشنریوں نے بھی اپنی تبلیغ و اشاعت کی رفتار تیز کر دی۔ انہوں نے اسلام کو بدنام کرنے کی غرض سے اسلام اور بانی اسلام پر طرح طرح کے بہتان باندھے۔ مجاہد کو انہم کی شان میں

بھی گستاخیاں کی گئیں۔ جس سے ان کا مقصد اہل جہد کو اسلام سے متنفر بنانا اور دنیا کی نظروں میں اس مقدس مذہب کو خلیجِ خلاہ کرنا تھا۔ علامہ جو قدیم علوم کے ماہر تھے ان جدید علوم کا خاطر خواہ جواب نہ دے سکے۔

ان حالات میں ایسے شخص کی ضرورت تھی جو "تستیز" سے زیادہ "بسانہ" پر ایمان رکھتا ہو کیونکہ بالاکوٹ اور ۱۸۵۹ء کے تلخ واقعات نے یہ ثابت کر دیا تھا کہ نئے حاکموں کے ساتھ مل جل کر رہنے کے سوا کوئی چارہ کار نہیں۔ لیکن مشکل یہ تھی کہ نئے حکمران مسلمانوں سے انتہائی بدظن تھے۔ "خدر" کی ذمہ داری بھی ان پر عائد کی جاتی تھی اور پھر مسلمانوں کے عدم تعاون کے رویہ نے ان کی بدگمانی میں اضافہ کر دیا تھا۔ عیسائی مبلغین کا طرزِ عمل دوسری طرف مسلمانوں کو یہ یاد کرنے پر مجبور کر رہا تھا کہ انہیں عزت و اقتدار سے تو ہاتھ دھونا پڑا ہی ہے ان کا مذہب بھی ان انگریزوں سے محفوظ نہ رہے گا۔ اس بدگمانی کے دور کرنے کے ساتھ ساتھ اسلام کی ساکھ دوبارہ قائم کرنے کی سخت ضرورت تھی۔ قدرت نے ان کا مہل کی انجام دہی کے لیے سید احمد خاں کو منتخب کیا۔ جنہوں نے اس سلسلے میں محیر العقول کامیابی حاصل کی۔

### حالاتِ زندگی

سید احمد <sup>۱۸۱۸</sup>ء میں دہلی کے ایک ممتاز خاندان میں پیدا ہوئے۔ ان کا سلسلہ نسب ۳۲ واسطوں سے امام حسینؑ تک پہنچ جاتا ہے۔ روحانی اور دنیاوی خاندان کے افراد حکومت کے بڑے بڑے عہدوں پر فائز تھے۔ دادا محاسب اور قاضی شکر تھے مہاراجی منصب رکھتے تھے، منلوں کی طرف سے انہیں بڑے بڑے خطابات سے سرفراز کیا گیا تھا۔ نانا انگریزوں اور منلوں کے دربار میں اعلیٰ عہدے رکھتے تھے اور اکبر ثانی کے وزیر اعظم بھی رہے۔ سید احمد کے والد میر تقی گشتی بزرگ تھے اس لیے تعلیم والدہ کے زیر سایہ حاصل کی۔ اس طرح سید احمد کو انتظام و تدبیر کے ساتھ علم و فضل اور زہد و تقویٰ بھی ورثے میں ملے تھے۔ پھر دنیاوی خاندان ولی اللہؒ کے بیٹے شاہ عبدالعزیز کا حلقہ گوش تھا اور والد مظهر جان جانا کے جانشین شاہ غلام علی کے معتقد تھے۔ ان کا نام احمد جی شاہ صاحب کا تجویز کر دیا تھا۔ اس طرح دلی کے دونوں مذہبی مراکز سے سید احمد قریبی تعلق رکھتے تھے۔

سید احمد کی تعلیم کی ابتداء قرآن مجید سے ہوئی۔ فارسی کتب کے مطالعہ سے فارغ ہو کر انہوں نے عربی کتابیں پڑھیں۔ مروجہ علوم میں ریاضی اور طب میں بھی دستگاہ حاصل کی۔ حصولِ علم کا سلسلہ دورانِ ملازمت میں بھی جاری رہا۔ بائیس سال کی عمر میں گشتی کی ملازمت اختیار کر لی۔ اس سلسلے میں وہ صوبہ بجات متحدہ کے مختلف ضلعوں میں رہے۔ <sup>۱۸۵۰</sup>ء کے خوزیر واقعات کے زمانے میں وہ بجنور میں تھے۔ انہوں نے باغیوں میں محصور انگریزوں کی جان بچائی۔ بجنور کے ہندو اور مسلمانوں نے فسادات کے دوران سید احمد کو اپنے ضلع کا ناظم مقرر کیا۔ ساٹھ سال کی عمر میں پنشن لیکر علی گڑھ آ گئے۔ انہوں نے ملازمت کا آغاز ایک سرشتہ دار کی حیثیت سے کیا تھا۔ وہ جلد ہی ترقی کر کے منصف بنا دیئے گئے۔ والٹر رائے کی آرکائیو کونسل کے ممبر بھی رہے۔ بہک سر دس کیشن میں بھی وہ شامل تھے۔ کے۔ سی۔ ایس۔ آئی کا خطاب بھی حکومت برطانیہ کی طرف سے

انہیں ملتا تھا۔ اور سرسید کے نام سے انہوں نے بڑی شہرت حاصل کی۔

سرسید نے بے شمار کامائے انجام دیئے۔ ان کی گرانمایہ تصانیف ان کے علمی اور ادبی کارناموں پر گواہ ہیں۔ ملازمت کی پابندیوں کے باوجود آثار العناوید جیسی کتاب بھی تصنیف کی۔ اردو زبان اور ادب کی بھی بیش بہا خدمات انجام دیں۔ علمی کارناموں میں زیادہ اہم یہ ہیں سائنٹفک سوسائٹی کا قیام، تعلیمی اور اصلاحی مقصد کے لیے انگلستان کا سفر، مسلمانوں کی بیداری کی غرض سے تہذیب الاخلاق کا اجرا اور ان سب سے بڑھ کر مسلمانوں کی تعلیمی ترقی کے لیے گیلیٹی کا قیام۔ جس نے پانچ سال کی محنت و دود کے بعد ایم۔ اے۔ اور پائی اسکول قائم کر دیا اور اس کے دو ہی سال کے بعد اس کو کالج تک پہنچا دیا۔ ان کی ایک اور خدمت محزن ایجوکیشنل کانفرنس کی تشکیل ہے جس کا مقصد ہندوستان کے دور دراز علاقوں کے مسلم باشندوں کی تعلیمی حالت کو نہایت سرسید کی خدمات صرف مسلمانوں تک محدود نہ تھیں انہوں نے کونسل کے ممبر کی حیثیت سے پورے ملک کے مفاد کے لیے بیش بہا خدمات انجام دیں۔

سرسید نے اسی سال کی عمر میں ۲۸ مارچ ۱۸۹۸ء کو علی گڑھ میں وفات پائی۔

تصانیف

سرسید نے عالمی عمر ہی میں تصنیف و تالیف کا آغاز کر دیا تھا۔ شروع میں انہوں نے مختلف موضوعات پر چھوٹے چھوٹے رسالے لکھے۔ ان میں کچھ تو مذہبی امور سے متعلق ہیں اور دوسرے خالص علمی اور فنی ہیں۔ ان کی سب سے پہلی اور باقاعدہ کتاب آثار العناوید ہے جس میں دہلی کی عمارات کا تفصیلی ذکر ہے اور ہم عصر مشاہیر کے حالات زندگی اور ان کے کارناموں سے بھی بحث کی گئی ہے۔ ان مشاہیر میں علامہ و صوفیاء کے علاوہ ادب و علم و فن بھی شامل ہیں۔ "تاریخ بجنور" اور "تاریخ سرگئی بجنور" بھی سرسید کے تصنیف کردہ رسالے ہیں۔ سرسید کی سیاسی تصانیف میں اہم ترین تصنیف "رسالہ اسباب بغاوت ہند" ہے۔ جو سیاسیات پر اردو میں سب سے پہلی کتاب ہے۔ اس کتاب میں ۱۸۵۷ء کی بغاوت کے اسباب سے بحث کی گئی ہے لیکن ضمناً سرسید کے سیاسی افکار پر بھی کما حقہ روشنی پڑتی ہے۔

سرسید کی مذہبی تصانیف میں بھی جا بجا ان کے سیاسی نظریات ملتے ہیں۔ مذہبی کتابوں کے لکھنے کا مقصد یہ تھا کہ وقت کے تقاضوں کے پیش نظر اسلام کی نئے زاویوں سے توجیہ و تفسیر کی جائے اور بدلے ہوئے حالات میں مذہبی فکر کی تشکیل عمل میں لائی جائے۔ ان کتب میں "تفسیر احمدی" جو تکمیل تک نہ پہنچ سکی، بڑی اہم ہے۔ جس میں سیاسی، تعلیمی، اخلاقی اور معاشرتی افکار پیش کئے گئے ہیں۔ قرآن کریم کے علاوہ انہوں نے بائبل کی بھی تفسیر لکھی ہے جس کا نام "تبیان المفاہم" ہے۔ اس کتاب میں تمام تر کوشش اس بات پر صرف کی گئی ہے کہ بائبل اور قرآنی احکامات میں مطابقت کی راہ تلاش کی جائے۔ مذہبی تصانیف میں "خطبات احمدیہ" بھی ہے جس کا بالواسطہ تعلق سیاسیات سے ہے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر سردیہ میونسپل کمیٹی نے نازیبا اعتراضات کئے تھے۔ قیام لندن کے دوران انہوں نے ان اعتراضات کے

کے جواب میں خطبات کچھ جن میں بدلائل یہ ثابت کیا گیا ہے کہ یہ اعتراضات نہایت لغو اور پوچ ہیں اور مذہبی تعصب پر مبنی ہیں۔ جماد و خلاصی خصوصیت کے ساتھ زیر بحث آنے ہیں اور اس سلسلے میں صحیح اسلامی احکامات کی طرف ہنسی کی گئی ہے۔

### اسلوب بیان اور طرناستدلال

سر سید کی اہم ترین خدمت یہ ہے کہ انہوں نے اردو و شرک و مسیح اور متفق طرز تحریر سے پاک کیا۔ قدما کی طرح اپنے خیالات کو محض لغظی کے ذریعہ چھپانے کی کوشش نہیں کی۔ دوزخ کا تشبیہات اور بے عمل قوافی کے ذریعہ سر سید نے عبارت آرائی سے کام نہیں لیا۔ ان کی نثر کو قصص سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔ ان کی طرز کو جو شرف قبولیت حاصل ہوا اس کی وجہ غالباً ان کا خلوص تھا جو انہیں اپنے مفید اور کارآمد خیالات کو سیدھے سادھے الفاظ میں قوم تک پہنچانے پر آمادہ کرتا رہا اور چونکہ وہ اپنے خیالات کی بنا ٹھوس دلائل پر رکھتے ہیں اس لیے ان کی تحریر عقل کو متاثر کرتی ہے۔ اور دیر پا اثر و مانع پر چھوڑتی ہے اس میں جذباتیت اور خطیبانہ جوش و خروش نہیں پایا جاتا۔ اس لیے اس میں حرارت کے مقابلے میں روشنی زیادہ محسوس ہوتی ہے۔

سادگی اور بے ساختگی کے علاوہ سید صاحب کی تحریر کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ قواعد کے بندھے کے اصولوں کی پابندی نہیں کرتے۔ وہ محبت کلام پر بے ساختگی کو ترجیح دیتے ہیں۔ اسی طرز نے ان کی باتوں میں بلا کی تاثیر پیدا کر دی ہے۔

سر سید بڑی جامع اور ہمہ گیر شخصیت کے مالک تھے۔ اور مذہب، سیاست، تعلیم، اخلاق، معاشرت، غرضیکہ کوئی میدان ایسا نہیں ہے جس میں انہوں نے فکر و عمل کے نقوش نہ چھوڑے ہوں۔ ان کی تحریروں کا میدان عدالتوں کے فیصلوں اور مجلسوں کی روئدادوں سے لے کر اعلیٰ علمی، فنی اور اخلاقی مضامین تک پھیلا ہوا ہے۔ اس کے باوجود ہر تحریر میں موقع کی مناسبت کو ہاتھ سے جانے نہیں دیا۔ اسی سلسلے میں مولانا حالی کے الفاظ نقل کرنا زیادہ مناسب ہو گا۔

”اگر علمی اور تاریخی مضامین میں دریا کے بہاؤ کی سی روانی ہے تو مذہبی اور پولیٹیکل تحریروں میں چڑھاؤ کی تیراچی کا سا زور ہے۔ اعتراضات کے جواب میں متانت اور تجدید کی ہے تو بے دلیل دعوؤں کے مقابلے میں ظرافت اور خوش طبعی۔ نصیحت نشتر سے زیادہ دل خراش اور مرہم سے زیادہ تسکین بخش ہے غصہ مہربانی سے زیادہ پر لطف ہے اور فخریہ آفرین سے زیادہ خوش آئند۔ وہی ایک قلم ہے جو اخلاق کے بیان میں ایک مورلٹ کے ہاتھ میں معلوم ہوتی ہے تو عدالت کے فیصلوں میں ایک کمنٹ مشق کے ہاتھ میں اور سالانہ رپورٹوں اور مجلسوں کی روئدادوں میں ایک تجربہ کار سکرٹری کے ہاتھ میں۔“

مختصر یہ کہ سر سید کے اسلوب بیان میں سادگی، بے تکلفی و کشی اور تنوع ہر پڑھنے والے کے دل کو مسحور کر لیتے

ہیں اور ان تمام خصوصیات کا کسی ایک مصنف میں جمع ہونا دشوار ہے۔

سرسید کے طرز استدلال کے متعلق ایک مرتبہ میر مولانا حالی کے زیر الفاظ کو دہرانا ہو گا جن میں ان کے دلائل کی پختگی کو نہایت عمدگی کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ مولانا لکھتے ہیں:

”سرسید کی بعض پریشانیوں اور اکثر مذہبی تحریریں ایسی ہیں جن میں انہوں نے ایک جماعت کثیر یا جمہور اہل اسلام سے اختلاف کیا ہے۔ باوجود اس کے کہ ان کو اپنے دعویٰ کے اثبات میں خلاف توقع اکثر ایسی کامیابی ہوئی ہے جیسی کہ ایک مسلم القوت رائے کی تائید کرنے والے کو ہونی چاہیے۔ اسباب بغاوت میں جو کچھ انہوں نے لکھا وہ تمام اینگلو انڈینز کے شایہ تمام انگلیش بشر کی رائے کے برخلاف تھا اور اسی لیے اس کا مارشل لا کے دور دورہ میں شائع کرنا خطرناک خیال کیا جاتا تھا۔ باوجود اس کے جس دھڑلے سے اس کا بہت بڑا حصہ منوایا گیا اور جو کام اس نے اعیان سلطنت کے بعض غضب کی آگ بجھانے میں کیا اور جو عمدہ نتائج اس پر مترتب ہوئے اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ وہ کس قدر مدلل اور موجد لکھا گیا تھا اور اس میں کیسے صحیح اصول پر استدلال کیا گیا تھا۔ اسی طرح ڈاکٹر ہنٹر کی کتاب کا ریویو ایک ایسے خیال کی غلطی ثابت کرنے کے لیے لکھا گیا تھا جو عموماً مدبران سلطنت کے دل میں جا ہوا تھا اور جس کو ڈاکٹر ہنٹر کی کتاب نے اور بھی پختہ کر دیا تھا لیکن اس ریویو کے شائع ہونے سے جیسا کہ پہلے مذکور ہو چکا اس خیال کی غلطی علی العموم سب پر ظاہر ہو گئی۔ جس وقت سرسید نے غلامی کے مسئلہ پر جمہور اہل اسلام کے خلاف رسالہ لکھنے کا ارادہ کیا تو مولوی سید محمد علی خاں نے ان سے کہا کہ تم اس باب میں ایک خوف بھی اپنے دعویٰ کے ثبوت میں ایسا نہیں کہہ سکتے جو اصول اسلام کے موافق صحیح ہو۔ لیکن جب انہوں نے سرسید کا ابطال غلامی کا مضمون تہذیب الاخلاق میں اول سے آخر تک پڑھا تو ان کو ماننا پڑا کہ اسلام نے فی الواقع ہمیشہ کے لیے غلامی کا استیصال کر دیا ہے۔“

سید صاحب مذہبی طوم سے مکمل واقفیت بلکہ اس کا گہرا مطالعہ رکھنے کے باعث اپنے انکار کی وضاحت میں بالعموم قرآن و حدیث سے ثبوت دیتے ہیں۔ اگرچہ ان کی تفسیر آیات کے سلسلہ میں جمہور علماء نے شدید اختلاف کیا ہے لیکن جو لوگ کہ کسی خاص گروہ سے غیر متعلق ہو کر اور اپنے ذہن کو تعصب اور جانب داری سے محفوظ رکھ کر سید صاحب کی بیان کردہ تفسیر کا مطالعہ کرتے ہیں انہیں ان کی رائے کی صحت کا اقرار کرنا ہی پڑتا ہے۔ مثلاً ان کا دعویٰ ہے کہ غلامی از روئے اسلام ممنوع ہے وہ اپنے دعویٰ کی دلیل میں قرآن مجید کی یہ آیت پیش کرتے ہیں فاذا القیتہم الذین کفروا فاضربوا ووقاب حقاً اذا اشعثو وحمقوا واثاق فاما مناد واما فداو۔ اس سے وہ ثبوت دیتے ہیں کہ اس آیت کا مفہوم یہ ہے کہ کائنات کسی کو غلام نہ بنایا جائے۔ اسی طرح ابطال غلامی کے لیے وہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول نقل کرتے ہیں علیکم عہد اللہ وکل ساءکم اما واللہ (تم سب خطائے غلام آدمی ہو تمہاری عہدیں خدائی تھیں ہیں) اس لیے اگر غلامی جائز بھی جائے تو خدا کی خدائی میں دو سروں کی شرکت بھی لازم آتی ہے۔

سر سید پہلے مسلم مفکر ہیں جو جہدِ قدیم آسانی کتابوں اور بائبلان مذہب کے اقوال سے بھی استدلال کیا ہے مثلاً وہ حضرت عیسیٰ کے قول کے ذریعہ فاتح اور مفتوح اقوام میں محبت اور اخوت کے رشتے کی ضرورت واضح کرتے ہیں جو کچھ تم چاہتے ہو کہ لوگ تمہارے ساتھ کریں ویسا ہی تم بھی ان سے کرو۔

اس کے علاوہ وہ اپنے نظریات کے اثبات میں تاریخی شواہد سے بھی مدد لیتے ہیں جن میں قدیم اور ہم عصر دونوں واقعات ہوتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ فوج پر مکمل قابو رکھنے کے لیے مختلف قوموں کی جداگانہ افواج تیار کرنی چاہیے چنانچہ کی مثال دیتے ہیں کہ وہ ایرانی اور افغانی دو فوجیں رکھتا تھا اور کبھی کی ضرورت میں ایک کے خلاف دوسرے سے مدد لی جاتی تھی۔ سر سید نہ صرف مسلمانوں کی تاریخ بلکہ غیر مسلم اور غیر ایشیائی اقوام کی تاریخوں کا بھی حوالہ دیتے ہیں۔

سر سید اگرچہ خود کو "نیم چڑھا و بانی" کہتے ہیں تاہم وہ فقہاء (جن کی تقلید کے وہ شدید مخالف ہیں) کے اقوال سے استدلال کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے۔ مثلاً وہ ناب میں کسی بادشاہ کے نام کے لیے جانے کو ضروری نہیں سمجھتے تو ثبوت میں درخت اور بحر الرائق کے مصنفین کی رائیں پیش کرتے ہیں۔

اپنے خیالات کو ذہن نشین کرانے نیز قاری پر ان کی صحت ثابت کرنے کے لیے وہ جا بجا ایسے اشعار بھی پیش کرتے ہیں جن کی حیثیت ضرب الامثال کی سی ہو گئی ہے۔ ان میں سے اکثر اشعار سعدی شیرازی کے ہوتے ہیں۔ مثلاً

سلطنت میں رعایا کی اہمیت سمجھانے کے لیے وہ سعدی کے مشہور شعر کا حوالہ دیتے ہیں کہ

رعیت چوں یخ بست و سلطان درخت درخت لے پسر باشد از یخ سخت

وہ صرف فارسی اشعار ہی نہیں بلکہ عربی شعر سے بھی استدلال کرتے ہیں چنانچہ حکومت کے لیے تالیف رعایا کو ضروری بتا کر کہتے ہیں کہ بے عزتی آدمی کے دل کو دکھاتی ہے اور اس کا ایسا گہرا زخم ہوتا ہے کہ کسی نہیں بھرتا پھر یہ شعر نقل کرتے ہیں

جراحات السنان لعل التیام ولا یلتام ما جرح اللسان

سر سید نہایت موزوں مثالوں سے نہ صرف اپنے خیالات کی وضاحت کا کام لیتے ہیں بلکہ ان کی پیش کردہ مثالیں بڑی سے بڑی دلائل کی جگہ لے لیتی ہیں۔ مثلاً وہ انگریزوں اور ہندوستانی رعایا میں باہمی ربط کے فقدان کے شواہد ہیں اس کی تمام تر ذمہ داری حاکم قوم پر رکھتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہماری گورنمنٹ نے اپنے آپ کو آج تک ہندوستانیوں کے ایسا لگ اور ان میں میل رکھا ہے جیسے آگ اور موکھی گھاس۔ ہماری گورنمنٹ اور ہندوستانی پتھر کے دو ٹکڑے ہیں سفید اور کالے کہ الگ الگ پھانے جاتے ہیں اور بحران دونوں میں ایک فاصلہ ہے کہ دن بدن زیادہ ہوتا جاتا ہے حالانکہ ہماری گورنمنٹ کو ہندوستان کی رعایا کے ساتھ ایسا ہونا چاہیے جیسے ابری کا پتھر کہ باوجود دو رنگ کے ایک ہوتا ہے۔ سفید رنگ میں سیہ خالی بہت خوب صورت معلوم ہوتے ہیں اور سیاہی سفیدی عجیب بہار دکھلاتی ہے۔

## سیاسی نظریات

جس طرح کہ بغداد پر ہلاکو کی تباہ کاریاں دور رس نتائج کی حامل ہیں جن کے اثرات اذکار اور تصورات پر بھی پڑے۔ بعینہ ۱۸۵۷ء کے خونیں واقعات نے بھی طرز فکر کو بہت حد تک بدل کر رکھ دیا۔ حقیقت پسندی نے عنیت پسندی کی جگہ لے لی۔ ہم جو فرقہ واری اور این قطعی میں محسوس کرتے ہیں بالکل اسی فرقہ کا احساس ہیں شاہ ولی اللہ اور سرسید میں محسوس ہوتا ہے۔ سرسید کے سیاسی نظریات کا مطالعہ کرنے سے پہلے اس حقیقت کو ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ ان کے زمانے میں برائے نام مسلمانوں کی حکومت بھی باقی نہیں رہ گئی تھی اور نہ صرف ایک غیر مسلم قوم نے ان سے اقتدار چھین لیا تھا بلکہ رنگ نسل اور وطنیت کے لحاظ سے حاکم و محکوم میں کوئی مناسبت نہ تھی۔ سرسید ان حقائق سے کبھی طرح چشم پوشی نہ کر سکتے تھے اس لیے ان کی تمام تر کوشش اس امر پر صرف ہوئی ہے کہ اسلامی سیاسی تصورات کو جدید نظریات کے ساتھ مطابقت دیدی جائے۔ اور اسلامی قانون سیاست کو اس طرح پیش کیا جائے کہ اس میں اور یورپی طرز فکر میں ہم آہنگی پیدا ہو جائے۔

### انسان

سرسید خیال کو تمام جانداروں کے افعال و حرکات کا محرک بتلاتے ہیں۔ ان کے نزدیک تمام حیوانات بشمول انسان متحرک بالارادہ ہیں۔ ان کی ان حرکات کا مقصد جلب منفعت یا دفع مضرت ہوتا ہے اور یہ منفعت و مضرت مادی اور غیر مادی دونوں طرح کے ہوتے ہیں۔ انسان اور دیگر حیوانات کے خیالات میں فرق صرف اس قدر ہے کہ انسانی خیالات غیر محدود ہوتے ہیں اور دوسرے جانور ایک محدود قسم کے خیالات کے مالک ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ دونوں کے خیالات میں مندرجہ ذیل فرق ہے :

۱۔ جانور انسان کے مقابلے میں تمام سامان آسائش سے میں ہو کر پیدا کیا گیا ہے۔ سرسید کہتے ہیں "تمام جانداروں کی خوراک ان کی سخی اور تدبیر کے بغیر پیدا ہوتی ہے۔ سر و ملک کے جانور دوق کے لیے نہایت عمدہ پشمینہ کا گرم لباس ان کے بدنوں پر پیدا کیا ہے۔ پرندوں کے لیے مینہ سے بچنے کا بارانی کوٹ انہی کے بدنوں پر سیاہ ہے۔ گرم ملک کے جانوروں کے لیے آسمان آب و ہوا کی مناسبت سے ان کا جامہ قطع کیا ہے مگر انسان کے لیے کچھ نہیں کیا۔"

حیوانات میں لا کر دہی کا فکر غریب کی طرف سے دلچسپی ہوتا ہے۔ انہیں دنیا میں کسی کام کو کرنے کا طریقہ سیکھنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ شہر کی کمی کو رس جو سنے کے لیے عمدہ قسم کے ماخوذوں کی شناخت کوئی نہیں بتاتا اور اپنے گھروں کو ایسی عمدہ تقسیم سے مکان جس میں ایک بڑا مہندس بھی حیران ہو جائے، کوئی نہیں پڑھا۔ سب کو ایسا عمدہ اور محفوظ کاشانہ بنا کر کوئی نہیں سکھاتا۔ لیکن انسان کو بغیر سیکھے کچھ بھی نہیں آتا۔"

۴۔ غیر محدود خیالات کے نتیجے کے طور پر انسانی اعمال و افعال بھی غیر محدود ہیں اور برخلاف اس کے دیگر حیوانات کے محدود خیالات محدود افعال پیدا کرتے ہیں۔

اس طرح سرسید کی رائے میں قدرت نے حضرت انسان کے نحیف و نازک کندھوں پر گونا گوں ذمہ داریاں عائد کی ہیں اور پھر ان ذمہ داریوں سے عمدہ برآہمنے کے لیے انسان کو خود سعی و کوشش کرنے کی ضرورت لاحق ہوتی ہے کیونکہ دیگر حیوانات کے مقابلے میں اسے دراندہ پیدا کیا گیا ہے اس لیے قدرت نے اس کی کوبورا کرنے، اپنی مشکلات پر قابو پانے اور اپنے فرائض سے نمٹنے کے لیے انسان کو عقل عطا کی ہے۔ سرسید عقل کی تعریف اس طرح کرتے ہیں "انسان میں ایک دروہیت الہی جس کو عقل انسانی یا عقل کلی سے تعبیر کیا جاسکتا ہے ہوتی ہے۔" اسی دروہیت کے ذریعہ انسان اپنے مشاہدات اور تجربات کی مدد سے کلی قواعد تیار کرتا ہے اور ان کی قواعد سے جزئیات ماحصل کرتا ہے۔ سرسید کا خیال ہے کہ آفرینش ہی کے وقت عقل کا زیور انسان کو پہنایا گیا تھا اور جب تک انسان انسان ہے اس نعمت سے کبھی محروم نہیں ہوگا۔ اس طرح سرسید عقل کی بجائے تجرباتی عقل کے قائل ہیں۔ لیکن ہلاک اور جل کے حالات سے بہت حد تک اتفاق کرتے ہیں اور ہر قسم کے علم کا ذریعہ اسی عقل کو قرار دیتے ہیں۔ سرسید کے یہاں عقل کی نسبت اس قدر ہے کہ وحی و نبوت بھی اس سے بے نیاز نہیں ہو سکتی اور عقل کی دست گیری کے بغیر کوئی روحانی فیض کا رآمد ثابت نہیں ہوتا۔ اس طرح جو چیز عقل کی کوئی پر صحت ثابت ہوگی اس کو سرسید اچھا کہتے ہیں اور جو اس معیار کے مطابق نہ اترے اس کے خواب ہونے کا وہ حکم لگاتے ہیں۔

سرسید کے نزدیک انسان مدنی الطبع واقع ہوا ہے۔ وہ خطبات میں تعدد و ازدواج کے متعلق اظہار رائے کرتے نئے لکھتے ہیں "انسان مدنی الطبع پیدا ہوا ہے۔ اسی بات کو تورات میں اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ جب خدا تعالیٰ کو یہ آیا کہ انسان کا اکیلا ہونا اس کے حق میں اچھا نہیں ہے تو اس نے اس کے واسطے ایک ساتھی پیدا کیا۔ عورت ہے۔"

### مسئلہ مذہب

سرسید مذہب کو تو عقل سے جدا نہیں دیکھنا چاہتے لیکن سیاست اور مذہب میں ان کے نزدیک کوئی رشتہ نہیں۔ بلکہ ان کے نزدیک مذہب سیاست کی راہ میں ایک زبردست روڑا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ دینی حکومتیں جو دینی نبوی دونوں کاموں میں اپنے آپ کو ان احکام کا پابند اور مجبور سمجھتی ہیں جن کو انہوں نے مذہبی احکام تصور کر رکھا ایسی حکومتیں بالعموم غیر مذہب ہوتی ہیں کیونکہ وہ قدما کے جادو سے سرمو تجاوہ کرنے کے لیے آمادہ نہیں ہوتیں خواہ کادو یہ مذہبی اعتبار سے غلط ہی کیوں نہ ہو۔ سرسید کہتے ہیں کہ ایسے لوگ نہایت تنگ نظر ہوتے ہیں اور معمولی جزئیات کے متعلق بھی مذہبی سند تلاش کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں وہ چند دلچسپ مثالیں بھی دیتے ہیں۔ خود ان کی بانی "بریل کو ڈبندہ حق کا استعمال جائز ہے یا نہیں۔ سپاہیوں کو تنگ و چست و ردی پہنانا درست ہے یا نہیں۔"



جزیرہ عرب میں ریل بنانا خلاف مذہب ہے یا نہیں۔ یہاں تک کہ ریل میں سوار ہونے کی نسبت بھی یہ بھی اجازت کے فرائض ہونے پر سرسید کی رائے میں ایسا ملک اسی قوم ہمیشہ تنزل کی حالت میں رہتی ہے۔ تہذیب و شائستگی کی ہوا میں وہاں تک نہیں جاتی۔ کوئی مستحکم قانون اس کے ہاں نہیں ہوتا۔ کسی شخص کے حقوق محفوظ نہیں ہوتے۔ کوئی شخص مال سے پورا پورا امتیاح حاصل نہیں کر سکتا۔ کبھی ملک میں امن ہوتا ہے۔ وہ ترکی کی مثال پیش کر کے اس کے آئے دن کے فسادات اور بد امنی کا ذکر کرتے ہیں اور تمام بد نظمی، لاقانونیت اور اقتصاد کی ابتری کی واحد وجہ اس غلط خیال کو بتلاتے ہیں جس کے بوجہ دنیا اور دنیوی دونوں قسم کے کاموں کو مذہب نے شامل سمجھا ہے اور انتہاء علم با مود و نیا گم کے جملے کو چھوڑ دیا ہے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ ترکی ہی پر کیا جن حکومتوں نے مذہب اور سیاست کو توام سمجھ رکھا ہے ان کا بھی ترکی جیسا حال ہے لیکن جن مسلمان حکومتوں نے سیاست کو مذہب سے الگ رکھا ہے ان کی حالت بہتر ہو رہی ہے۔ اور اسی مناسبت سے وہ ترقی کر رہی ہیں۔ اس سلسلے میں وہ مصر طرابلس کا ذکر کرتے ہیں۔ وہ سید خیر الدین وزیر طرابلس کے بڑے مداح ہیں جن کا عقیدہ یہ تھا کہ امور دنیوی سے احکام مذہبی کو کچھ تعلق نہیں۔ اسی طرح وہ خدیو مصر اسماعیل پاشا کی تعریف میں رطب اللسان ہیں جس نے لادینی طرز کی حکومت کی بنیاد رکھی۔

سرسید کے یہ خیالات ممکن ہے کہ ہمارے کانوں کو ناگوار معلوم ہوتے ہوں لیکن یہیں یہ نہ بھولنا چاہیے کہ انیسویں صدی میں اسلامی حکومتیں باطل میں تھیں اور لادینی طرز کی حکومتوں نے ان کے لیے عرصہ حیات تنگ کر دیا تھا۔ ملاؤں کو کاروبار پر ملکیت میں بڑا دخل حاصل تھا جو اپنی قدامت پسندی کے باعث ہر قسم کی اصلاح کے شدید مخالف تھے۔ حتیٰ کہ نابڑ توڑ شکستوں کے باوجود فوج کو جدید اسلحہ جنگ سے مسلح کئے جانے کی مخالفت میں انہوں نے لڑائی چوٹی کا زور لگادیا۔ ان کے اس رویہ نے تمام تعلیم یافتہ اور روشن دماغ افراد کو مذہب سے بیزار بنا کر رکھ دیا۔ اس لیے اگر سرسید مذہب کو سیاست سے الگ رکھنے کے خواہاں ہیں تو بہن غم و غصہ کے اظہار کی بجائے اس ماحول کو پیش نظر رکھنا چاہیے جس میں یہ نظریات پیش کئے گئے تھے اور جن سے مجبور ہو کر کمال انا ترک کو لادینی قسم کی حکومت قائم کرنی پڑی تھی۔ اور ادارہ حکومت سے مذہب کو بیدخل کرنا پڑا تھا۔

## خلافت

مذہب کو سیاست سے الگ رکھنے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ خلافت یا بین الاقوامی اسلامی حکومت ایک لادینی چیز بن کر رہ جائے۔ خلافت کے نظریہ کے متعلق حالی نے سرسید کا ایک دلچسپ لطیفہ حیات جاوید میں لکھا ہے کہ سید کا "ایک آرٹیکل تہذیب الاخلاق میں اس مضمون پر شائع ہوا تھا کہ اجماع جیسا کہ اہل سنت سمجھتے ہیں حجت شرعی نہیں ہے شیعوں میں سے ایک سید صاحب جو بنارس میں ملازم تھے اس آرٹیکل کو پڑھ کر خوشی خوشی ان سے ملنے آئے۔ پہلے ان سے کبھی ملاقات نہیں ہوئی تھی۔ سرسید سے اس آرٹیکل کا ذکر کر کے کہنے لگے "کیوں صاحب جب آپ کے نزدیک

اجماعِ حجت نہیں تو خلیفہ اول کی خلافت کیونکر ثابت ہوگی؟ "سر سید نے کہا "حضرت! نہ ہوگی تو ان کی زہوگی میرا کیا بگڑے گا؟" وہ یہ سن کر اور بھی زیادہ خوش ہوئے اور سمجھے کہ کچھ پانی مڑتا ہے۔ تھوڑی دیر کے بعد کہنے لگے۔ "کیوں صاحب اس اختلاف کے وقت جب کہ کچھ خلیفہ اول کا ہونا چاہتے تھے اور کچھ جواب امیر کا، اگر آپ اس وقت ہوتے تو کس کیلئے کوشش کرتے؟" سر سید نے کہا "مجھے کیا غرض تھی کہ کسی کے لیے کوشش کرتا؟ مجھ سے تو جہاں تک ہو سکتا اپنی ہی خلافت کا ڈول ڈالتا اور سولہ سو کے کامیاب ہوتا۔" یہ سن کر ان کا جی چھوٹ گیا اور جوتیاں پہن کر گھر کا رستہ لیا۔

اس لطیفہ کو کہنے کے بعد حالی سر سید کے نظریہ خلافت کے متعلق رقمطراز ہیں "بہ ظاہر یہ ایک لطیفہ معلوم ہوتا ہے مگر حقیقت اس پیڑیہ میں انہوں نے اپنی اصلی رائے مسئلہ خلافت کے متعلق ظاہر کی ہے۔ ان کے نزدیک جیسا کہ انہوں نے اپنی تحریرات میں جا بجا ظاہر کیا ہے کوئی شخص خاتم النبیین کے بعد من حیث النبیۃ ان کا جانشین نہیں ہو سکتا تھا اور اس لیے وہ کسی کی خلافت ماننے یا نہ ماننے کو ضروریاتِ دین نہیں سمجھتے بلکہ خلافت کو محض دنیوی سلطنت کی ایک صورت جانتے تھے اور اسی بنا پر جو کچھ خلفائے اپنے اپنے عہد میں کیا اس کا دمداد اسلام کو نہیں ٹھیراتے تھے بلکہ انہیں کو اس کا جواب دہ اور ذمہ دار سمجھتے تھے۔" سر سید عثمانیوں کے دعویٰ خلافت کو حق بجانب تو نہ سمجھتے تھے لیکن مسلمانوں کی ایک حکومت کی حقیقت سے ان کی ہمدردی خفائی حکومت کے ساتھ تھیں وہ خود لکھتے ہیں "ہمارے نزدیک یہ بات کہ مسلمان سلطان کو ایک مذہبی پیشوا سمجھتے ہیں اور اس لیے اس کی ہمدردی کرتے ایک لغو اور مہمل بات ہے بلکہ یہ ہمدردی ایک قدرتی طبعی بات ہے۔" اسی ہمدردی کے تحت یہاں یہاں دیشہ کھائے ڈال رہا تھا کہ "ترکی نیم جان" نے بھی اگر دم توڑ دیا تو مسلمانوں کی حالت یورپ کے یہودیوں جیسی ہو جائے گی۔ وہ جب ترکی سلطان کا ذکر کرتے ہیں تو مسلمانوں کی فطری خیر خواہی کے باعث ادب و احترام کو ملحوظ رکھتے ہیں۔ حضرت سلطان دوم عبدالعزیز خاں غلام اللہ ملکہ کے نام سے یاد کرتے ہیں۔

آخری عباسی خلفاء کو دو امتیاز حاصل تھے ایک تو یہ کہ خطبات میں برسرِ منبر ان کا نام لیا جاتا تھا اور ان کے حق میں دھائے خیر کی جاتی تھی اگرچہ اس دھاکو اثر سے اذلی دشمنی رہی اور وہ دوسرے سکوں پر ان کے نام کندہ ہوتے تھے۔ دوسرا شرف بہت حد تک خود مختار حکومتوں نے ان سے چھین لیا تھا۔ البتہ خطبوں میں ضرور نام لیا جاتا تھا۔ انیسویں صدی میں ترکی خلافت کا جو حال تھا اور یورپی طاقتوں کا اس "مرد بیمار" کے ساتھ جو رویہ تھا اس کے پیشِ نظر یہ کبھی چیز دیگر ممالک کے مسلمانوں کے حق میں معزز ثابت ہو رہی تھی۔ سر سید جنہوں نے مسلمانوں اور انگریزوں کے درمیان غلط فہمی ختم کر کے عہدہ تعلقات قائم کر سنے کے لیے بڑی عرق ریزی اور داغ سوز کا کام لیا وہ انگریزوں کے مقبوض عثمانیوں یا ان کے مغلوب مغلوں کا نام خطبات میں لے جانے کو کیسے گوارا کر سکتے تھے۔ وہ کہتے ہیں "یہ خیال کہ کسی بادشاہ کا مطہر میں نام لینا کسی مذہبی مسئلہ پر مبنی نہ ہے اور مسلمانوں کو اس بادشاہ کے مذہب کی رو سے کوئی مذہبی اطاعت واجب ہے صحیح نہیں ہے" وہ اس طریقے کو بدعت بتلاتے ہیں اور بدلائل ثابت کرتے ہیں کہ خلفائے راشدین (جن کے طرزِ عمل کو اُمت پر لازمی قرار نہیں دیتے) کے

عہد میں اس قسم کا دستور موجود نہ تھا۔ انہوں نے جلال الدین سیوطی کا قول نقل کیا ہے کہ پہلا فرمانروا جس کا نام خطبوں میں لیا گیا وہ امین ہے۔ وہ درختکار اور بحر الرائق جیسی فقہی کتابوں سے ثابت کرتے ہیں کہ یہ طریقہ مذہب کی رو سے ثواب کا کام نہیں ہے بلکہ بدعت اور محدث ہے۔ تاہم سرسید سی کی کا نام ایسے بغیر عادل بادشاہ کے حق میں دیا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں دیکھتے۔ صرف یہ کہہ دینا کافی سمجھتے ہیں: **المسلمین بالسلطان العادل**۔ وہ کہتے ہیں جو بھی بادشاہ ہم پر عدل و انصاف سے حکومت کرے، ہمارے مذہبی شرائط میں دست اندازی نہ کرے، ہماری جان و مال کی حفاظت کرے، ہمارے حقوق ہم کو عطا کرے وہ اس وعامیں داخل ہے۔ سرسید کا کہنا ہے کہ اس قسم کی دعا، حقیقت کسی بادشاہ کے لیے نہیں ہے بلکہ عام مسلمانوں کی بھلائی کے لیے ہے۔

### حکومت کی قسمیں

سرسید حکومت کی دو قسمیں بتلاتے ہیں ایک کو وہ "مذہب" کہتے ہیں اور دوسری کو "نامذہب" کا نام دیتے ہیں۔ انہوں نے ملک، حکومت اور تہذیب میں گہرا تعلق محسوس کیا ہے کہ ایک دوسرے کو متاثر کرتا ہے۔ ملک حکومت پر اثر انداز ہوتا ہے اور حکومت خود ملک کی تہذیب کی آئینہ دار ہوتی ہے۔ ان کے اپنے الفاظ میں "ملک جب نامذہب ہوتا ہے تو ضرور کچھ نہ کچھ گورنمنٹ میں نا تہذیبی آجاتی ہے اور جب گورنمنٹ مذہب ہوتی ہے تو کسی نہ کسی قدر تہذیب ملک میں ہو جاتی ہے۔" پھر باشندگان ملک کی تہذیب یا عدم تہذیب ہی کی بنا پر ملک کے مذہب یا غیر مذہب ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے۔

سرسید کے نزدیک مذہب حکومت کی شرائط ہیں اول یہ کہ ملک میں حکومت کے فرائض کی انجام دہی کے لیے قوانین جاری ہوں اور ان قوانین کی اہم ترین خصوصیت یہ ہو ان کی رو سے تمام رعایا کے حقوق مساوی ہوں۔ کوئی شخص حتیٰ کہ خود گورنمنٹ بھی ان قوانین سے بالاتر نہ سمجھی جائے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ محض قوانین کا ہونا کافی نہیں ہے بلکہ ان قوانین کے نفاذ کے لیے کافی قوت موجود ہو جسے وہ گورنمنٹ کہتے ہیں۔ جس حکومت میں یہ خصوصیات پائی جائیں گی وہ مذہب حکومت کہلائے گی اور جو ان چیزوں سے محروم ہوگی اسے ہم غیر مذہب اور نا تربیت یافتہ ملک کہیں گے۔ سرسید غیر مذہب حکومت کے نقائص بیان کرنے میں بھی کوتاہی نہیں کرتے ان کی رائے میں ایسی حکومت میں کبھی امن نہیں رہتا، ملک کی مال کی، دولت کی، قوم کی، رعایا کی کبھی ترقی نہیں ہوتی۔

### جمہوریت

سرسید آزادی رائے کو بہت اہمیت دیتے ہیں یہی وجہ ہے کہ ان کے نزدیک عہدہ حکومت وہ ہے جس کے متعلق عوام نہایت آزادی اور بے باکی سے اپنے خیالات کا اظہار کر سکیں۔ ان کا کہنا ہے کہ آزادی رائے ایک ایسی چیز ہے کہ ہر ایک انسان اس کا پورا پورا حق رکھتا ہے۔ وہ ہر اس شخص کو خواہ وہ یکا اور تنہا ہو، جو اکثریت کے فیصلوں سے اتفاق

نہیں کرتا، اظہار رائے کا اتنا ہی موقع دیا جتنا ضروری سمجھتے ہیں جتنا کہ اکثریت کو حاصل ہے۔ ان کے نزدیک تعداد کے پیش نظر کسی رائے کے حسن و قبح پر حکم لگانا صحیح نہیں ہے۔ وہ آزادی رائے کے عنوان سے ایک مضمون میں لکھتے ہیں، "رائے کی غلطی آدمیوں کی تعداد کی کمی و بیشی پر منحصر نہیں ہے بلکہ قوت استدلال پر منحصر ہے جیسے کہ یہ بات ممکن ہے کہ نو آدمیوں کی رائے بمقام ایک شخص کے صحیح ہو ویسے یہ بھی ممکن ہے کہ ایک شخص کی رائے بمقابلہ نو کے صحیح ہو۔"

سر سید دینی اور دنیاوی معاملات میں اظہار رائے کی آزادی کو نہایت مفید سمجھتے ہیں اور اس کا فائدہ یہ بتلاتے ہیں کہ مخالفت اور موافق رایوں کے معلوم ہو جانے سے دونوں قسم کی آراء پر جدا جدا غور کرنے کا موقع ملتا ہے اور ان کے متعلق اس فیصلہ پر پہنچنے میں آسانی ہوتی ہے کہ ان دونوں میں سے صحیح کون ہے۔ سر سید اس بات کے معترف ہیں کہ

"ہر زمانے میں انسانوں کا یہی حال ہے کہ سو میں سے ایک ہی شخص اس قابل ہوتا ہے کہ کسی دقیق معاملے میں رائے دے اور ننانوے شخص اس میں رائے دینے کی لیاقت نہیں رکھتے۔" اس طرح سے غالباً اس ایک آدمی کے سپرد کاروبار حکومت کر دینا پسند کرتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود اسے مخالف رایوں کے سننے اور اس کے تمام پہلوؤں پر غور و خوض کرنے کی وہ تاکید کرتے ہوئے کہتے ہیں "ہر ایک شخص کو اس کی رائے کیسی ہی زبردست اور مضبوط ہو اور وہ کیسی ہی مشکل اور ناراضا مندی سے اپنی رائے کے غلط ہونے کے امکان کو تسلیم کرے یہ بات خوب یاد رکھنی چاہیے کہ اس رائے پر بخوبی تمام اور نہایت بے باکی سے بے دھرمک مباحثہ نہیں ہو سکتا تو وہ ایک مردہ اور مردار رائے قرار دی جاوے گی نہ ایک زندہ اور بچی حقیقت۔"

سر سید کا یہ عقیدہ ہے کہ جن تجاویز کے سلسلے میں عوام کو اظہار رائے کی آزادی نہیں ہوتی خواہ یہ پابندی حکومت کی طرف سے حامد کی گئی ہو یا رعایا نے خود اپنے اوپر لگائی ہو اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ تجاویز دلوں پر اثر نہیں کرتیں اور لوگ اس کو اہمیت بھی نہیں دیتے۔

انہوں نے اس پہلو پر بھی روشنی ڈالی ہے کہ اظہار رائے کی آزادی کے لیے کیا چیزیں مانع ہیں۔ ان کے نزدیک اس کا ایک سبب رسم و رواج ہے جس کے خلاف اپنی رائے کا اظہار آسان کام نہیں۔ دوسرا اس سے بھی بڑا سبب مذہبی عقائد و خیالات ہیں جس کے خلاف بات کرنا ہلاکت کا موجب ہے۔ ان کے خیال میں اظہار رائے کے لیے تیسرا مزاحم مصلحت عام ہے یعنی حکومت کسی رائے یا مسئلہ یا عقیدے کی بچائی اور صحت سے بحث کرنے کے لیے اس لیے منع کرتی ہے کہ رائے فی نفسہ کیسی ہی کیوں نہ ہو لیکن اس پر عام لوگوں کا پابند رہنا نہایت مفید اور فلاح عام کا باعث ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ظالم حکومتیں اپنے مظالم کی وجہ سے لوگوں کی آزادی رائے پر ابندی حامد کر دیتی ہیں۔ لیکن کبھی نیک اور تربیت یافتہ حکومت میں بھی رعایا اس خیال سے اپنی رائے ظاہر نہیں کرتی

کران کے مباحثے اور دیلوں کو اس رائے میں کوئی دخل حاصل نہیں ہے یا ان کی رائے کی طرف کون التفات کرنے والا نہیں ہے۔ سرسید کا خیال ہے کہ اکثر ایسا ہوا ہے ”تعملاً کبھی اپنے وہمی خوف یا اراکین سلطنت کی بد مزاجی کے ڈر سے یا ان کے خلاف رائے کے کوئی بات نہ کہنا مصعب وقت بچھ کر یہ خیال کر کے کہ گورنمنٹ کے یا کسی کے برخلاف بحث کرنا خیر خواہی نہیں مباحثہ ترک کر دیا۔“

سید صاحب حکومت میں رعایا کی مداخلت کو حکومت کی خوبی اور پاداری کے لیے ضروری قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ حکام کو اپنی تدبیر کے حسن و قبح کا علم عوام کے ذریعہ ہوتا ہے۔ اگر عوام کی رائے معلوم کرنے کی کوشش نہ کی جائے تو حالات بہت نازک صورت اختیار کر لیتے ہیں حتیٰ کہ ان کا علاج بھی نامکن ہو جاتا ہے۔ وہ خیر ملی حکومت کے لیے بالخصوص ضروری بتلاتے ہیں کہ وہ رعایا کی عادات اور اطوار سے واقفیت حاصل کرنے کے لیے ان کے نمائندوں سے صلاح و مشورہ کرتی رہے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ رعایا کے اوضاع اور اطوار بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ ان کی روشنی میں قوانین مترتب ہونے چاہئیں تاکہ سلطنت کو پاداری نصیب ہو۔ سرسید کہتے ہیں کہ اگر ان اوضاع و اطوار کو حکومت کے قوانین کے تحت لانے کی کوشش کی گئی تو رعایا بد دل ہو جائے گی اور اس کے نتائج بہت مہلک ثابت ہوں گے۔

سلف گورنمنٹ کے فوائد کا سرسید نے اپنی تحریر و تقریر میں ذکر کیا ہے۔ کونسل میں انہوں نے سلف گورنمنٹ کے بل پر بحث کے دوران کہا ”میں اس بات کے خیال سے خوش ہوں کہ اس قدر عرصہ تک زندہ رہا کہ میں نے اس دن کا آقا دیکھ لیا جبکہ ہندوستان اپنے حاکموں کے ہاتھ سے سلف ہیپلپ اور سلف گورنمنٹ کے وہ اصول سیکھنے کو ہے جنہیں میں انگلستان میں REPRESENTATIVE INSTITUTIONS (نمائندہ ادارے) پیدا کئے ہیں اور اس کو دنیا کی قوموں میں بڑا بنا دیا ہے۔“ وہ اس حقیقت سے واقف ہیں کہ اس نمائندگی کا طریقہ ہر ملک میں ایک جیسا نہیں ہو سکتا بلکہ ہر ملک کے علاقائی حالات اور سیاسی اور سماجی کیفیات کے مد نظر نمائندگی کے اصول متعین کئے جانے چاہئیں۔ وہ انگلستان کے طرز حکومت کے بڑے مراح ہیں۔ بایں ہمہ ان اصولوں کو بحضہ ہندوستان میں رائج کر دیئے جانے کے وہ حامی نہیں ہیں کیونکہ برٹش گورنمنٹ کی وسعت، اس کا طول و عرض، آب و ہوا کے اختلافات، مختلف مذاہب اور عقائد کے لوگوں کی آبادی اور اپنے اپنے مذہبی معامات میں ہر ایک کا کٹر پن، ذات پات کی قید اور سماجی لحاظ سے مختلف گروہوں کے باہمی امتیازات کے پیش نظر ہندوستان میں عام جمہوری اصول کے نفاذ میں جو مشکلات تھیں ان سے سید صاحب بے خبر نہیں ہیں۔ لکھنؤ میں منعقدہ ایجوکیشنل کانفرنس کے تاریخی اجلاس میں سرسید نے کہا ”ایک ایسے ملک میں جیسا کہ ہندوستان ہے جہاں ذات پات کے اختلاف اب تک موجود ہیں جہاں مختلف قومیں غلط غلط نہیں ہوئی ہیں، جہاں مذہبی اختلافات اب تک زور شور پر ہیں اور جہاں تعلیم نے اپنے جدید معنی کے لحاظ سے باشندوں کے تمام فرقوں میں ایک مساوی مناسبت کے ساتھ ترقی نہیں کی، مجھ کو کامل یقین ہے کہ لوکل بورڈوں اور ضلع کونسلوں میں مختلف مطالب کی حمایت کی غرض سے اکثریت کے خالص اور سادہ

اصول کے جاری کرنے سے بہ نسبت محض تمدنی خیالات کے زیادہ تر بڑی بڑی خوابیاں پیدا ہوں گی۔۔۔۔۔ بڑی قوم بھوٹی قوم کے مطالب پر بالکل غالب آوے گی اور جاہل آدمی گورنمنٹ کو اس قسم کی تدابیر کے جاری کرنے کا جواہد سمجھیں گے جن کے باعث سے قوم و مذہب کے اختلافات بہ نسبت سابق کے اور بھی سخت ہو جائیں گے۔

انہیں حالات کے پیش نظر انہوں نے کونسل کے اجلاس میں مساوی نمائندگی کی شدید مخالفت کی اور یہاں تک کہہ دیا کہ چند ہندوستانیوں کو ایسے حقوق دینے جن سے ہندوستان کی تمام معزز قومیں برابر مستفید نہ ہو سکیں کسی طرح مناسب نہیں ہے۔ سر سید ہندوؤں کی خود غرضی اور سیاسی چالوں سے خوب باخبر تھے۔ ۱۸۵۷ء کے فسادات کے دوران ہندوؤں کے دہینے کو جو کچھ کران کی دور رس نگاہوں نے بھانپ لیا تھا کہ سیاسی پلیٹ فارم پر ہندو اور مسلمانوں کا اثر اک عمل مسلمانوں کے حق میں مفید ثابت نہ ہو گا وہ ایک خط میں لکھتے ہیں ”غدر میں کیا ہوا؟ ہندوؤں نے شروع کیا مسلمان دل جلے تھے وہ بیچ میں کود پڑے۔ ہندو تو لنگا لنگا کر جیسے تھے ویسے ہی ہو گئے مگر مسلمانوں کے تمام خاندان تباہ و برباد ہو گئے۔“

### حکومت اور حکمران

سر سید کا دھڑی ہے کہ ”حقیقی بادشاہت خدا تعالیٰ کو سزاوار ہے جس نے تمام عالم کو پیدا کیا مگر اللہ تعالیٰ نے اپنی حقیقی سلطنت کا نمونہ دنیا میں بادشاہوں کو پیدا کیا ہے تاکہ اس کے بندے اس نمونے سے اپنے حقیقی بادشاہ کو پہچان کر اس کا شکر ادا کریں۔“ اس تصور کے تحت سر سید بادشاہ میں بہت اعلیٰ صفات کے دیکھنے کے خواباں ہیں جن سے خدا کی ذات متصف ہے۔ فی الحقیقت ظل اللہ فی الارض کی سر سید نے نادر توضیح کی ہے۔ ان سے پہلے اس کا مفہوم صرف یہ تھا کہ رعایا پر اطاعت سلطان فرض ہے جو شخص سلطان کی اطاعت کرے گا گویا اس نے اللہ کی اطاعت کی اور جو سلطان کی نافرمانی کرے گا وہ اللہ کی نافرمانی کا مترکب ہو گا۔ لیکن سر سید کے نزدیک ظل اللہ فی الارض کا مفہوم یہ ہے کہ بادشاہ کو صفات الہیہ سے متصف ہونا چاہیئے۔ وہ رسالہ بغاوت میں رقمطراز ہیں ”بڑے بڑے حکیموں اور عقلمندوں نے یہ بات ٹھہرائی ہے کہ جیہاں کہ اس حقیقی بادشاہ کی خصلتیں داد و دہش اور بخشش اور مہربانی کی ہیں اسی کا نمونہ ان مجازی بادشاہوں میں بھی چاہیئے۔ یہی بات ہے کہ جس کے سبب بڑے بڑے عقلمندوں نے بادشاہ کو ظل اللہ ٹھہرایا ہے۔ اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ جس طرح خداوند تعالیٰ کی بے انتہا بخشش اپنے تمام بندوں کے ساتھ ہے اسی طرح بادشاہوں کی بخشش اور انعام اپنی ساری رعیت کے ساتھ چاہیئے۔“

سر سید بادشاہ کی صفات میں داد و دہش اور جو د و سنا کو سب سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ فیاضی کا لفظ خود بادشاہ کو پہنچتا ہے۔ رعایا کے دل میں بادشاہ کی محبت شگن ہو جاتی ہے کیونکہ انسان عبید الاحسان ہے۔ یہی نہیں سلطان کی محبت کے باعث رعایا کے حوصلے بلند ہو جاتے ہیں اور خدمت گزاری اور خیر خواہی کے جذبات بیدار ہوتے ہیں جن کے ذریعے مشکل سے مشکل امور آسانی کے ساتھ انجام پاتے ہیں۔ سر سید کے نزدیک یہ خیال کہ فیاضی کی

جو سے خزانہ خالی ہو جاتا ہے انتہائی لغو ہے ان کا دعویٰ ہے کہ ”اگلی صدیوں میں یہ بات بہت رائج تھی ہر طرح سے انعام و اکرام رعایا کو اور سرداروں کو ملتا تھا۔ بڑے بڑے قیمتی خلعت اور عمدہ عمدہ ستخے اور نقد روپیہ اور زمین جاگیر انعام میں ملتی تھی۔ خانہ اتنی آدمی خطاب پلتے تھے ہم چشموں میں عزت پیدا کرتے تھے۔ ان کے دل میں بڑے بڑے حوصلے آتے تھے“ قیامی کے علاوہ بادشاہ میں دوسری صفت علم ہوئی چاہیے۔ وہ علم کی اہمیت واضح کرنے کے لیے یسوع مقدس کا قول نقل کرتے ہیں ”مبارک ہیں وہ جو علیم ہیں اس لیے کہ زمین کے وارث ہوں گے۔“

سر سید کے نزدیک بادشاہ میں تواضع اور خاکساری کا ہونا بھی ضروری ہے لیکن اس طرح کہ رعب و دبدبہ پر حرف نہ آنے پائے وہ اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ غرور و گھمنڈ کے ذریعہ شاہی وقار قائم نہیں ہوتا۔ وہ مسیح کا قول ایک بار پھر نقل کرتے ہیں ”مبارک وہ ہیں جو دل میں بے غرور ہیں اس لیے آسمان کی بادشاہت ان ہی کی ہے۔“ سر سید اگلے وقتوں کے بادشاہوں کی مدح سرائی کرتے ہوئے کہتے ہیں ”ہر ایک شخص مل کر ان کے اخلاق اور ان کی محبت کا فریضہ ہو جاتا تھا اور تعجب سے کہتا تھا کہ یہ کیسے اچھے لوگ ہیں کہ باوجود اس حسرت و شوکت اور حکومت کے بے غرور ہیں اور کس طرح اخلاق سے ملتے ہیں۔“

بادشاہ کی صفات کے علاوہ سر سید نے اس کے فرائض سے بھی جا بجا بحث کی ہے۔ وہ تہذیب الاخلاق میں ”ناہنڈ ملک اور تہذیب گورنمنٹ“ کے عنوان کے تحت گورنمنٹ کے فرائض اس طرح گنوا تے ہیں ”گورنمنٹ کا فرض ہے کہ جن لوگوں پر وہ حکومت کرتی ہے ان کے حقوق کی خواہ وہ حقوق مال و جائداد سے متعلق ہوں خواہ کسب و پیشہ، معاش سے، خواہ آزادی مذہب آزادی رائے اور آزادی زندگی سے، ان کی محافظ ہو۔ غیر مساوی قوتوں سے کسی کو نقصان نہ پہنچے دے۔ کمزور شخص کو غیر مستحق زور اور سے پناہ میں رکھے۔ ہر شخص اپنی ملکیت سے اپنے ہنر سے پورا پورا متمتع ہو۔“ اس کے علاوہ رسالہ اسباب بغاوت میں جہاں وہ انگریزوں کی عمارتوں کی خامیاں گنوانے کے ساتھ ان کی خوبیاں بھی بیان کرتے ہیں ان سے ایک عمدہ حکومت کے فرائض کے متعلق ان کے نظریات پر روشنی پڑتی ہے۔ ایک حکومت کا اولین فرض یہ ہے کہ رعایا کے ساتھ محبت اور اتحاد کا رشتہ قائم کرے اور ان کی عزت اور احترام کا خاص خیال رکھے۔ قیام امن و امان اور رعایا کی آسائش و انتظام بھی حکومت کا اہم فریضہ ہے۔ راستوں کی حفاظت، ڈاکوؤں اور رہنوں کا قلع قمع کرنا راستوں کو آراستہ اور مسافروں کے آرام کے لیے اہتمام کرنا سب ایک اچھی حکومت کے فرائض میں داخل ہیں۔ ان کے علاوہ تاجر پیشہ لوگوں کے مال و متاع کو ایک جگہ سے دوسری جگہ پہنچانا بھی حکومت کا فرض ہے۔ خونی زبیری اور خانہ جنگی کا اندراج بھی حکومت پر واجب ہے۔

راعی اور رعایا کے تعلقات

سر سید راعی اور رعایا کے تعلقات کو بے حد خوشگوار دیکھنا چاہتے ہیں اور بادشاہ پر یہ واضح کر دینا ضروری سمجھتے ہیں

کہ اس کی حکومت کا انحصار رعایا کے دم قدم پر ہے۔ اس سلسلے میں وہ سعدی شیرازی کا مشہور شعر پیش کرتے ہیں:

رعیت چوں یخ است و سلطان درخت      درخت لے پسر باشد از یخ سخت

اس لیے وہ اس بات کے خواہاں ہیں کہ دونوں کے تعلقات محبت اور رواداری پر قائم ہوں۔ وہ رسالہ اسباب بنیاد میں محبت کی اہمیت بیان کرتے ہیں کہ ”اس سے جنگی وحشی جانور دام میں آتے ہیں اور دند سے رام ہوتے ہیں۔“ وہ کہتے ہیں کہ جب داعی اور رعایا کے تعلقات محبت اور دوستی پر قائم نہیں ہوئے ملک میں بد نظمی اور ابتری پھیل رہی۔ وہ ہندوستان میں ترکوں اور چٹانوں کی حکومت کا ذکر کرتے ہیں جبکہ حاکم و محکوم میں میل جول نہ تھا تو آسائش اور آسودگی سلطنت بھی میسر نہ تھی۔ مگر سے لیکر شاہ جہاں تک باہمی میل ملاپ بڑھا تو بے نظمی اصول سلطنت کے باوجود اس برادارہ محبت کی وجہ سے رعایا خوش رہی مگر عالمگیر کے زمانے میں سخت گیری کے باعث رعایا ناراض ہو گئی اور پھر آسائش و عافیت گئی۔

مدرسہ سیاس معاصر میں واضح خیالات رکھتے ہیں کہ داعی اور رعایا کے تعاون اور اتحاد عمل کے بغیر خوش حالی اور قیام امن کی توقع رکھنا عبث ہے۔ وہ اتحاد اور محبت کے لیے مذہب و ملت اور قوم و نسل کے اختلافات کو سیدرا نہیں سمجھتے وہ کہتے ہیں ”ہم کو دن رات تجربہ ہوتا ہے کہ دو غیر ملک اور مختلف مذہب کے آدمیوں میں اتحاد ہوتا ہے اس صورت میں کہ وہ اتحاد کرنا چاہیں اور یہ بھی دیکھتے ہیں کہ دو ہم قوم اور ہم مذہب اور ہم وطن آدمیوں میں کمال دشمنی اور عداوت ہوتی ہے اس سے ثابت ہے کہ محبت اور اتحاد اور دوستی ہونے کو اتحاد مذہب اور ہم وطن اور ہم قوم ہونا ضروری نہیں۔“

اس عقیدہ کو بھی سرسید کے گرہ کشا ناخون نے سلجھایا کہ قیام محبت میں پہل کس کی طرف سے ہونی چاہیے اور فریقین میں سے کس پر اس سلسلے میں زیادہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ ان کی رائے میں یہ حکومت کا فرض ہے کہ رعایا کی طرف دوستی کا ہاتھ بڑھائے۔ اس دعوئی کے ثبوت میں وہ بڑے معقول دلائل پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں ”یہ بھی ایک عام قاعدہ محبت کا جبلت انسانی بلکہ حیوانی میں بھی قدرتی پیدا کیا گیا ہے کہ اعلیٰ کی طرف سے ادنیٰ کی طرف محبت جلتی ہے باپ کی محبت اپنے بیٹے کی طرف پہلے اس سے شروع ہوتی ہے کہ بیٹے کو باپ سے، اسی طرح مرد کی محبت اپنی عورت کی طرف عورت کی محبت سے جو مرد کی طرف ہے مقدم ہے۔ اسی بنا پر یہ بات ہے کہ ادنیٰ جو اعلیٰ سے محبت شروع کیے وہ خوشامد گئی جاتی ہے نہ محبت۔“

سرسید صرف یہ کہنے پر اکتفا نہیں کرتے کہ حکومت کو رعایا کی طرف دوستی کا ہاتھ بڑھانا چاہیے بلکہ داعی اور رعایا کے تعلقات کو خوشگوار بنانے کے لیے چند طریقے بھی تجویز کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں وہ تالیف قلب کو موثر ترین ذریعہ کہتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ رعایا کو باعزت رکھنا اور ان کی تالیف قلب کرنا حکومت کی پابداری کا سب سے بڑا سبب ہے۔ انسان عزت کو دولت پر ترجیح دیتا ہے۔ اس لیے اگر اسے تھوڑا سا لیکن عزت حاصل ہو تو وہ بہت زیادہ خوش ہوتا ہے بلکہ عزت اس کے کہ بہت ملے اور عزت نہ ہو۔ بے عزتی ایسی بد چیز ہے کہ آدمی کے دل کو دکھاتی ہے۔ یہی چیز ہے کہ بغیر ظاہری



نقصان پہنچائے عداوت پیدا کرتی ہے اور اس کا زخم ایسا گہرا ہوتا ہے کہ کبھی نہیں بھرتا۔ پھر سرسید تالیف کی اہمیت ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں: یہ وہ چیز ہے کہ اس سے دشمن دوست ہوتا ہے اور دوستوں کی محبت زیادہ ہوتی ہے۔ بیگانہ بیگانہ ہوتا ہے۔ بھی چیز ہے جس سے دشمن جنگ کے جانور چرند پرند تابع ہوتے ہیں پھر اگر رعایا کے ساتھ ہر تو وہ کس قدر مطیع اور فرمانبردار ہوں گے۔“

تالیف کے علاوہ ایک اور طریقہ سے حاکم و محکوم میں دوستانہ تعلقات قائم کئے جاسکتے ہیں وہ اس طرح کہ ان میں مساوات ہو اور کسی قسم کا امتیاز نہ رہے۔ وہ البرٹ بل جو ۱۸۷۸ء میں دسریں گیل کوئٹہ کے اجلاس میں پیش ہوا تھا اس کا مقصد یہ تھا کہ ہندوستانی مجسٹریٹوں کو جن اختیارات دیا جائے کہ وہ یورپی باشندوں کے فوجداری مقدمات کا فیصلہ کر سکیں۔ اس بل کی تائید میں سرسید نے بری بل تقریر کی اور کہا: تاریخ یہ سبق دیتی ہے کہ کسی ملک کی فلاح و بہبودی کی بروکرنے والی اس سے زیادہ کوئی بات نہیں کہ حاکم اور محکوم کے درمیان قومی تفرقہ قائم رکھا جائے۔ . . . مجھے یقین و اشی ہے کہ جب ملک قومی امتیازات کو ملک کے عام قانون میں دخل ہوگا اس وقت تک دونوں قوموں کے درمیان اصل و نشانہ خیالات کی ترقی کے باب میں مزاحمتیں قائم رہیں گی۔ زندگی کی بدشکل خوشی اور موافقت اور پولیٹیکل ممبری سے اور ایک ہی قانون کے زیر حکم رہنے سے پیدا ہوتی ہے سرسید کا دعویٰ ہے کہ ہندوستان میں ذات پات کی پابندیاں بھی صدیوں تک صرف اس لیے قائم رہیں کہ زمانہ قدیم کے مقلدوں نے برہمن کے واسطے ایک قانون اور شدر کے واسطے دوسرا قانون بنایا۔ سرسید جہاں رعایا کے حقوق کی تفصیل لکھتے ہیں وہاں ان کے فرائض کے بیان کرنے میں کوتاہی نہیں کرتے۔ وہ تاکید کرتے ہیں کہ رعایا بادشاہ کی خیر خواہ اور وفادار رہے۔ فرمانروا خواہ مسلم ہو یا غیر مسلم بہر حال سرسید کے نزدیک اس کی اطاعت رعایا پر فرض ہے۔ وہ کہتے ہیں اسلام میں اس سے بڑھ کر کوئی گناہ نہیں کہ جس حکومت کے سایہ حمایت میں رعیت کو ہر طرح کا امن اور آزادی حاصل ہو اس کی رعیت حکومت کی وفادار اور خیر خواہ نہ ہو۔ اسی لیے ان کا دعویٰ ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کا یہ بایا یہ فرض ہے کہ اپنے بادشاہ جس کی وہ رعیت ہیں اعدا جس کی امان میں مذہبی آزادی سے وہ بسر کرتے ہیں ہمیشہ اس کے تابع رہیں گو وہ ترکوں کے ساتھ کیسی ہی ہمدردی رکھتے ہوں اور گو ترکی اور خود قسطنطنیہ میں کچھ ہی ہوا کرے۔ سرسید یہاں تک کہ دیتے ہیں فرض کر دو کہ خود انگلش گورنمنٹ بجائے روس کے ہوتی اور ترکوں کا ملک بظلم چھین لینا چاہتی اور گو اس بات سے کیا سہی رنج و غم اور خصلہ و آزر دگی ہندوستان کے مسلمانوں کو ہوتی اس پر مذہب کی رو سے ہندوستان کے مسلمانوں کو ہندوستان میں جہاں ان کو امن اور مذہبی آزادی ہے بجز انگریزی گورنمنٹ کی اطاعت کے اور کچھ چارہ کار نہیں۔ سرسید رعایا کی طرف سے ایچی ٹیشن یا احتجاج کئے جانے کو بھی اطاعت کے منافی سمجھتے ہیں۔ ان کی کانگریس کی مخالفت کا سبب بڑا سبب یہ تھا کہ کانگریس نے احتجاج کو اپنا ہتھیار بنالیا تھا اور گورنمنٹ پر دباؤ ڈالنے کے لیے پچاس ہزار رسالے حوام میں تقسیم کر کے جن میں گورنمنٹ کے خلاف بہت مواد تھا۔ سرسید نے بھی اسباب بغاوت شائع کیا تھا لیکن عوام

تک ایک بھی کا پی نہیں پہنچے دی تھی۔ ان میں سے چند کا پیاں حکومت ہند اور باقی سب کی سب پارلیمنٹ میں پہنچ دی تھیں۔  
بغاوت

سر سید: موت کی تعزین بھی کھتے ہیں اور اس چیز سے بھی بحث کرتے ہیں کہ چھایا کے دل میں بغاوت کا ارادہ کیونکر پیدا ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک بغاوت کا دائرہ نہایت وسیع ہے۔ اس میں مندرجہ ذیل چیزیں داخل ہیں:  
(۱) گورنمنٹ کا مقابلہ کرنا (۲) گورنمنٹ کے مخالفین کی امداد کرنا (۳) مخالفانہ ارادے سے حکم نہ ماننا اور اس حکم کی خلاف ورزی کرنا (۴) مذکورہ گورنمنٹ کے حقوق اور حدود کو توڑنا۔

اسی طرح سر سید کے نزدیک بغاوت قانونی حیثیت کی صرف مخالفت کا نام نہیں ہے بلکہ باغیوں کی بالواسطہ یا بلاواسطہ امداد بھی اس زمرے میں داخل ہے۔ اگر رعایا مخالفت کی نیت کے بغیر حکومت کے احکامات کی پابندی نہ کرے تو وہ بغاوت نہیں ہے البتہ مخالفانہ ارادے سے حکم حدود کی بغاوت کی تعریف میں آجاتی ہے۔ وہ رعیت کے آپس میں ایسی جنگ و جدل کو بھی جس سے قانون شکنی ہو بغاوت کہتے ہیں۔ گورنمنٹ کی محبت اور خیر خواہی کا دل میں نہ ہونا اور مصیبت کے وقت حکومت کی امداد نہ کرنا بھی بغاوت کے مترادف ہے۔

اسباب بغاوت میں وہ اہم ترین سبب یہ بتاتے ہیں کہ ایسا حکم نافذ کیا جائے جو رعایا کی طبیعت، طینت، ارادہ، عزم، دسم و رواج اور خصلت و جبلت کے خلاف ہو۔ وہ کہتے ہیں کہ عام بغاوت کا سبب بھی عام ہوتا ہے جس سے تمام لوگ متاثر ہوتے ہیں اور جو سبب کی طبیعتوں کے مخالف ہو اگر ایک عام سبب نہ ہو تو چند خاص اسباب کا مجموعہ بھی بغاوت کا موجب بن جاتا ہے اس طرح کہ ایک سبب ایک ایک طبقہ کے افراد کی برہمی اور ناراضگی کا باعث بنے۔ وہ مثلاً ۱۸۵۷ء کی سرکشی کے عام طور پر بیان کردہ اسباب میں سے ایک ایک سبب کا جائزہ لیتے ہیں اور ثابت کرتے ہیں کہ یہ اسباب اس بد قسمت واقعہ کا حقیقی سبب نہ تھے۔ ان کے نزدیک نہ تو چچا نیور کی تقسیم کسی سازش کا نتیجہ تھی اور نہ اس میں روس و ایران کا ہاتھ تھا۔ ایرانی شہزادے کے خیمے سے اشتہار کا برآمد ہونا بھی بغاوت کا محرک نہ تھا اور نہ ہی بہادر شاہ کا شاہ ایران کو خط لکھنا ان کی رائے میں فتنے کا موجب بنا اور اسی طرح نہ تو او دھ پر انگریزوں کے قبضے ہی کو بغاوت سے کوئی تعلق تھا اور نہ تو اس کے فتوے کا بھی اس میں کوئی ہاتھ نہیں۔ ان کے نزدیک یہ تمام اسباب جو عام طور پر اسباب بغاوت سمجھے جاتے ہیں نہ تو بنا اور نہ مل کر عام سرکشی پیدا کرتے ہیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ اس کا صرف ایک سبب تھا کہ ہندوستانیوں کو یسٹ انڈیا کمپنی میں شامل کر کے انہیں کاروبار مملکت سے دور رکھا گیا۔ ان کے اپنے الفاظ میں "بلاشبہ پارلیمنٹ میں ہندوستان کی رعایا کی اخلت غیر ممکن اور بے فائدہ محض تھی مگر یسٹ انڈیا کمپنی میں بغاوت نہ رکھنے کی کوئی وجہ نہ تھی۔ پس یہی ایک بات جو جوڑ ہے تمام ہندوستان کے فسادات کی اور حقیقی باتیں اور جمع ہوتی گئیں وہ سب اس کی شاخیں ہیں" وہ اس امر سے بھی بحث کرتے ہیں کہ ہندوستانیوں کو یسٹ انڈیا کمپنی میں شریک نہ کرنے سے کیا مضر نتائج برآمد ہوئے۔ ان کا کہنا ہے کہ اس طرح

دہراقصان پہنچا۔ ایک طرف انراض عام رعایا جس کا لحاظ رکھنا گورنمنٹ کے وجہات میں تھا ملحوظ نہ رہیں اور رعایا کو اس محضرت کے رفع کرنے اور اپنے مطلب کو پیش کرنے کی فرصت اور قدرت نہ ملی۔ اس سے بڑھ کر دوسرا نقصان یہ ہوا کہ رعایا کو منشا اور اصلی مطلب اور دلی ارادہ گورنمنٹ کا معلوم نہ ہوا، گورنمنٹ کی ہر تجویز پر رعایا کو غلط فہمی ہوئی۔ اور یہ غلط فہمی رفتہ رفتہ اس قدر شدید ہو گئی کہ رعایا حکومت کو "میٹھا زہر"، "شہد کی چھری" اور "ٹھنڈی آنچ" سمجھنے لگی۔ سرسید قانون سازی میں رعایا کو شامل کئے جانے کے اس قدر حامی ہیں کہ ان کے نزدیک آزادی پریس سے بھی وہ فائدہ حاصل نہیں ہوتا جو فی الحقیقت قانون ساز مجلس میں نمائندگی سے ہوتا ہے۔ اس کی راہ میں تمام مشکلات کو وہ ہیچ سمجھتے ہیں حتیٰ کہ رعایا کی عام سہالت کو بھی درخور اعتنا نہیں سمجھتے۔ پھر انتخاب کے سلسلے میں جو عملی مشکلات پیش آئیں ان کی وجہ سے اس نمائندگی کو بھی ختم کر دیں ان کے نزدیک مناسب نہیں ہے بلکہ ان مشکلات پر قابو پانے کی ضرورت پر زور دیتے ہیں۔ لیکن انڈین کونسل ایکٹ ۱۸۹۱ء کی رو سے سرسید جب وائسرائے کی کونسل کے ممبر بنے تو ان کی خوشی پر غم واندہ کے بادل چھائے ہوئے تھے کہ ہندوستانی اپنی سہالت اور علم کی روشنی سے محروم ہونے کے پیش نظر ان فرائض سے محض و خوبی عمدہ برآئے ہو سکیں گے۔

دربار

سرسید و دربار عام کے انعقاد پر بہت زور دیتے ہیں اور اس کو راعی اور رعایا کے قریبی تعلقات پیدا کرنے کا عمدہ ذریعہ بتلاتے ہیں۔ ۱۸۵۷ء کے فساد کے اسباب سے بحث کرتے ہوئے انہوں نے انگریزی حکومت کی بہت سی کوتاہیاں گنوائی ہیں۔ ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ انگریزوں نے ہندوستان کی حکومت کو اپنے قبضے میں لینے کے بعد کبھی و دربار کے انعقاد کا اہتمام نہیں کیا۔ پہلی عملداریوں میں رعایا جب دربار میں حاضر ہوتی تو بادشاہ کا جلوہ دیکھ کر بے حد خوش ہوتی۔ وہ کہتے ہیں ایک قاعدہ جبلت انسانی میں پڑا ہے کہ اپنے بادشاہ اور مالک سے مل کر دل خوش ہوتا ہے۔ یہ بات جانتا ہے کہ یہ ہمارا بادشاہ اور مالک ہے ہم اس کے تابع اور رعیت ہیں۔ سرسید صاحب و دربار کے ذریعہ جو حکمران کو فائدہ سے پہنچتے ہیں اور رعایا کے حالات کا جو علم حاصل ہوتا ہے اس کی طرف صریح اشارہ نہیں کرتے۔

عمال حکومت

سرسید کہتے ہیں کہ بادشاہ کے جملہ فرائض اور راعی اور رعایا کے باہمی تعلقات یعنی محبت، الفت، عزت اور تالیف رعایا سب کے سب حکام متحد کے ذریعہ ظاہر ہوتی ہیں کیونکہ یہی لوگ حکومت کی طرف سے کارپرداری اور رعایا سے معاملہ اور میل جول اور ملاقات رکھتے ہیں۔ اس لیے ان کا خیال ہے کہ کارکن حکومت بڑی اہمیت کے مالک ہیں اور چونکہ حکومت کی تمام پالیسی ان ہی کے ذریعہ عملی جامہ پہنتی ہے اس لیے اچھے اور نیک لوگوں کے سپرد حکومت کے فرائض کئے جائیں۔ اس کی وجہ خود وہ یوں بیان کرتے ہیں۔ گورنمنٹ کا امدادہ کیسا ہی نیک ہو وہ کیسی ظاہر نہ ہو گا جب تک کہ یہ لوگ اس بات کے

ظاہر کرنے پر کہ نہ باندھیں۔“ پہلی اور بنیادی چیز جس کی سید صاحب مجال حکومت سے توقع رکھتے ہیں وہ یہ ہے کہ رعایا کی عزت و توقیر میں کسی قسم کی کسر اٹھانے رکھیں ان کی خاطر داری اور دلہ ہی کو اپنا فرض منصبی سمجھیں اور دوستانہ طور پر رعایا کے رنج و راحت میں شریک ہوں۔ سرسید کی رائے میں اراکین سلطنت کو اخلاقی اعتبار سے بہت بلند ہونا چاہیے۔ ان میں غرور و نخوت کا شائبہ تک نہ ہونا چاہیے اور اس کے باوجود وہ اپنے تختہ اور عجب و دبدبہ و برقرار ٹھیں۔ انہوں نے اپنے زمانے کے انگریز حکام کی جو قطعی تصویر پیش کی ہے اس کا ذکر یہاں دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ وہ کہتے ہیں ”ان کے غرور اور تکبر نے تمام ہندوستانیوں کو ان کی آنکھوں میں ناچیز کر دیا ہے۔“ وہ سوال کرتے ہیں ”کیا ان کی بد مزاجی اور بے پروائی نے ہندوستانیوں کے دل میں بے جا دہشت نہیں ڈالی ہے۔ کیا ہماری گورنمنٹ کو نہیں معلوم ہے کہ بڑے سے بڑا ہی عزت مند وستانی حکام سے لرزنا اور بے عزتی کے خوف سے ترسا لے نہ تھا۔ اور کیا یہ بات بھی ہوئی ہے کہ ایک اشراف اہل کار صاحب کے سامنے مثل پڑھ رہا ہے اور ہاتھ جوڑ کر باتیں کر رہا ہے کہ صاحب کی بد مزاجی اور سخت کلامی سے دل میں دوٹو جاتا ہے اور کہتا جاتا ہے کہ مائے افسوس روٹی اور کمپن نہیں ملتی اس نوکر سی سے گھاس کھودنی بہتر ہے۔“

اس کے علاوہ سرسید کے نزدیک مجددیوں کے انتخاب کو کسی خاص قوم یا فرقے تک حصر کر دینا شدید غلطی ہے جیسا کہ کئی بار انہوں نے اپنی کونسل کی تقریروں میں واضح کیا ہے۔

### حکمران قضا

سرسید کا کہنا ہے کہ مقدمات کے فیصلے کرنے کے لیے جو قوانین وضع کئے جائیں وہ نہایت مفصل اور واضح ہوں اسی لیے وہ بنگال اور آگرہ کے قانون کو پنجاب میں مروج قانون پر ترجیح دیتے ہیں اور وجہ یہ بتلاتے ہیں ”قانون پنجاب کا ایک مجمل مطلب ہے ان ہی قوانین کا جو اس ملک میں جاری ہیں۔ ان کے بسط اور پھیلاؤ اور عمل کے واسطے قواعد مقرر نہیں ہیں۔ ہر حاکم اس میں خود مختار ہے۔ سب حاکموں کی رائے سلیم ہونی ضروری نہیں ہے۔“ اس طرح سید صاحب حکمران انصاف کی حمد کا کردگی کے لیے حمد قانون کا ہونا شرط اولیں سمجھتے ہیں۔ واضح قانون ہونے کے علاوہ اس کو ”منصفانہ بے طرفہ“ اور بارہم ہونا چاہیے۔ سرسید کہتے ہیں کہ جو قانون بھی ان خوبیوں کا حامل ہو اور اس پر عمل درآمد بھی ٹھیک طور سے ہو تو پھر جوں کے کسی قوم یا فرقے سے تعلق رکھنے کی وجہ سے زیادہ فرق نہیں پیدا ہوگا۔

سرسید ضمیمہ ہائے عدالت میں دیوانی کو بہت زیادہ اہم بتلاتے ہیں اور اپنی اس رائے کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ دیوانی کا حکم سب محکموں سے زیادہ تر حمد ہے جس پر نہایت اہتمام چاہیے۔ یہی حکم ہے جس پر آبادی ملک اور اجرائے تجارت، انفرادی بیچارہ اور استحکام حقوق منحصر ہیں۔ وہ آگے چل کر کہتے ہیں کہ اگر عدالتوں کا نظم و نسق خراب ہو، غیر واجبی امتیازات اور ناجائز قرضوں کی ڈگری کے ذریعہ لوگوں کو تباہ حال کر دیا جائے تو ملک کے طول و عرض میں فتنہ و فسادات کا پھیل جانا یقینی ہے۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ عدالتوں کی بد نظمی کے اثرات فوری طور پر محسوس نہیں ہوتے۔ ان کے خیال میں

دس سال کا زمانہ بھی اس کے لیے ناکافی ہے۔ نفع صدی کے بعد یہ بد نظمی رنگ لاتی ہے۔

عدالتوں کی کارکردگی کو بہتر بنانے کے لیے سرسید چند تجاویز بھی پیش کرتے ہیں۔ اول یہ کہ انضامی مقدمات میں غیر ضروری تاخیر نہ ہو۔ دوم یہ کہ انصاف کا حصول مفت اگر نہ ہو تو ازراں ضرور ہو۔ اسی لیے وہ اسٹامپ کے طریقے کے جاری کئے جانے کی شدت کے ساتھ مخالفت کرتے ہیں۔ وہ ہندوستانی عوام کے بدن بدن بڑھتے ہوئے افلاس کے پیش نظر اسٹامپ کے بار کو ناکابل برداشت قرار دیتے ہیں۔ وہ دستاویزات پر اسٹامپ کے چسپاں کئے جانے کو قابل الزام اور بے وجہ محض کہتے ہیں۔ بالخصوص محکمہ انصاف کے کاغذات پر اسٹامپ کی شرط عائد کئے جانے کو بدترین حصول مبتلا ہے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ اس سے نہ صرف مجلس رعایا زیر بار ہوتی ہے بلکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ یہ طریقہ عدلی گسٹری سے ہی باز رکھتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب انگلینڈ جیسے تربیت یافتہ ممتول، راست بازار اور معاملہ فہم ملک میں اسٹامپ ڈیوٹی کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی جاتی ہے۔ یہی نہیں بلکہ مشہور ماہرین اقتصادیات نے اس کے نقصانات کی وضاحت میں کتابوں کی کتابیں لکھ ماری ہیں مثلاً بل کی پولیٹیکل اکنومی (Political Economy) اور لائڈبروم کی پولیٹیکل فلاسفی (Political Philosophy) اسٹامپ کے مضرات کے بیان سے بڑھیں تو ہندوستانیوں پر اس کا کیا اثر ہے اس کا اندازہ لگانا مشکل نہیں ہے۔ سرسید حکام دیوانی کے محدود اختیارات کو بھی ختم کر دینا چاہتے ہیں۔ جن کی وجہ سے انضامی مقدمہ میں ہرج و مرج واقع ہوتا ہے۔

سید صاحب تمام رعایا کے لیے بلا امتیاز رنگ و نسل اور قوم و ملت کے ایک ہی عدالت رکھنا چاہتے ہیں۔ ابتداءً بطریقہ نافذ تھا کہ فوجداری کے مقدمات کے دونوں فریقوں کے ہندوستانی ہونے کی صورت میں ہندوستانی جج تصفیہ کیا کرتے تھے۔ لیکن اگر فریقین میں ایک یورپی باشندہ ہو تو فیصلہ ہندوستانی عدالتوں کے دائرہ اختیار سے باہر ہوتا تھا۔ سرسید نے البرٹ بل (جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے) پر بحث کے دوران ان غداشات کو لغو بتایا جن کے تحت فوجداری کے معاملات جن میں کوئی یورپی باشندہ ہیئت ایک فریق کے ہو گا ہندوستانی جج کے دوبرہ پیش ہونے سے کوئی نا انصافی ہو گی کیونکہ دیوانی معاملات میں ایسے اختیارات دیئے جانے کے بعد کسی قسم کی شکایت پیدا نہیں ہوئی۔ سرسید کہتے ہیں کہ دیوانی اور فوجداری عدالتوں کے طریقہ کار اور اختیارات میں کوئی فرق نہیں ہے۔ ان کے نزدیک دیوانی عدالتوں کے فیصلے بھی کسی فرد کی قسمت کی کاپیٹل کر سکتے ہیں۔ انہوں نے اپنی تقریر میں کہا ”عدالت ہائے دیوانی کی دگریات ایک شخص کو دولت مند سے مجلس کر سکتی ہیں، دیوانی کے بعض حصے صرف ذاتی ملکیت ہی سے متعلق نہیں ہوتے بلکہ اس میں ذاتی گرفتاری کے اختیارات بھی شامل ہوتے ہیں۔ اور انصاف کی غرض سے ان میں اس قسم کی کارروائی کی اجازت دی گئی ہے جو فوجداری کی عدالتوں کے واسطے قرار دی گئی۔ دیوانی کے مقدمات میں واقعات کی نسبت تیجوں کے قراء زیادہ نزدیک ہے جیسا کہ فوجداری کے مقدمات میں ہوتا ہے۔“ وہ دیوانی اور فوجداری کی عدالتوں کے

کی یکسانیت نیز فریقین کی عزت پر بٹانگنے کے امکانات دیوانی اور فوجداری دونوں میں برابر دیکھتے ہیں۔ وہ عدالت کے نظم و نسق میں انتظامی مصلحت کو زیادہ دخل دیئے جانے کے قائل نہیں بلکہ ان کا کہنا ہے کہ آزادی، انصاف، اور انسانیت ہی کو عکس الانصاف کا مقصد اولیٰ ہونا چاہیئے۔

### فوج

جس طرح گیارہویں صدی عیسوی کا مفکر کیکاؤس بن دمیکر فوج میں بناوٹ کے رجحانات کو ختم کرنے کے لیے بادشاہ کو مشورہ دیتا ہے کہ مختلف قوم اور نسل کے لوگ فوج میں بھرتی کئے جائیں سرسید بھی اسی قسم کے خیالات رکھتے ہیں لیکن فرق یہ ہے کہ کیکاؤس ایک ہی فوج میں مختلف عناصر کی شمولیت کا خواہاں ہے اور سرسید مختلف قوموں کی جداگانہ پلٹنیں قائم کرنا چاہتے ہیں۔ اس سے انکار ممکن نہیں کہ کیکاؤس کے نظریہ میں سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ مختلف قومیت کے افراد کے ایک جگہ جمع ہونے سے ان میں تعاون اور اتحاد عمل مفقود ہوگا جس سے فوج کی افادیت بُری طرح متاثر ہوگی۔ لیکن سرسید کے پیش کردہ نظریہ میں یہ خامی رفع کر دی گئی ہے۔ کیکاؤس کا کہنا ہے کہ اس طرح سے بناوٹ ہی نہ ہوگی لیکن بالآخر اگر فوج باغی ہو جائے تو اس کے سدباب کا کوئی طریقہ وہ تجویز نہیں کرتا۔ برخلاف اس کے سرسید کہتے ہیں اگر فوج سرکشی پر مبنی آباد ہو جائے تو دوسری فوج سے اس کی سرکوبی کرنی ممکن ہوگی۔ وہ اس سلسلے میں نادر شاہ کی مثال دیتے ہیں کہ اس نے ایران اور افغانستان کو فتح کرنے کے بعد دو فوجیں تیار کیں۔ ایک ایرانی فزلباشوں پر مشتمل تھی اور دوسری میں سب کے سب افغان تھے۔ جب ایرانی فوج سرتابی کرتی تو افغانی فوج اس کو سزا دینے کے لیے متعین کر دی جاتی اور جب افغان سرکشی کرتے تو اس کا تدارک ایرانی فوج کے ذریعہ کیا جاتا۔ سرسید نہایت واضح الفاظ میں متنبہ کرتے ہیں کہ ایک ہی فوج میں دو مختلف قوموں کے رکھنے سے یہ مقاصد حاصل نہیں کئے جاسکتے کیونکہ ایک ساتھ رہنے سننے کے باعث ان میں اتحاد و ارتباط پیدا ہوا جانے کی وجہ سے ایک کے ذریعہ دوسرے کی سرکوبی کا کام مشکل ہو جاتا ہے۔ سرسید کی رائے میں ہندوستان میں انگریزوں نے بھی یہی غلطی کی جس کا انجام یہ ہوا کہ کار تو اس کے معاملہ میں ہندو اور مسلمان دونوں متحد رہے۔

سرسید فوج میں غرور اور گھمنڈ کو بہت مضر بتلاتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ایک ہی فوج کے ذریعہ متواتر فتوحات حاصل کرنے سے لازمی طور پر فوج میں خود بینی پیدا ہو جاتی ہے۔ اور وہ یہ سمجھنے لگتی ہے کہ تمام ملکی فتوحات اسی کی قوت بازو کی رہیں منت ہے۔ جب یہ چیز فوج میں پیدا ہو جاتی ہے تو معمولی سے معمولی حکم میں حیل و حجت شروع کر دیتی ہے۔ سرسید کا دعویٰ ہے کہ ہندوستان میں فوجی بغاوت کا ایک سبب یہ بھی تھا اور فوجی طغیان یہ کہتے تھے کہ برما سے لے کر کابل تک ہم نے سرکار کو فتح کر دیا ہے۔ جس کی وجہ سے ان کا غرور انتہا کو پہنچ گیا تھا اور وہ ادنیٰ ادنیٰ بات پر تکرار کرنے پر مستعد ہو جاتے تھے حتیٰ کہ کچھ عجب نہ تھا کہ فوج کو چ اور مقام پر بھی تکرار کرنے لگتی۔

فوج اور حکومت میں باہمی اتحاد ہونا ضروری ہے۔ سرسید اس کی اہمیت سے واقف ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ فوج

بغاوت کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ فوج کو اگر یہ احساس ہو جائے کہ حکومت ان پر اعتماد نہیں کرتی ہے تو وہ بغاوت کرنے پر آمادہ ہو جاتی ہے اور عدم اعتماد یا بد اعتمادی نتیجہ ہوتی ہے۔ فوجیوں پر بے جا سختی اور ناجائز سزاؤں کی وجہ سے فوجی بغاوت کی مثال دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ بارک پور کی پلٹن کو کارٹوس کے کاٹنے سے انکار کرنے پر موقوف کر دیا گیا تھا۔ اس کا بڑا اثر پڑا۔ پھر میرٹھ کی فوج پر نامناسب سختی کی گئی اس نے اپنی وفاداریوں کا یہ صلہ دیکھ کر بغاوت کر دی۔

وہ ارباب حکومت پر فوج کی اہمیت بھی واضح کرتے ہیں کہ ملک کے نظم و نسق کا انحصار فوج ہی پر ہے اور رعایا کے دل میں حکومت کا رعب اور خوف بھی فوج ہی کے بل بوتے پر قائم رہتا ہے۔ اس لیے جب فوج بغاوت کر دیتی ہے تو اس کا اثر عوام پر بھی پڑتا ہے۔ وہ حکومت کی طرف سے بالکل نڈر اور بے خوف ہو جاتے ہیں اور مفسدین اور فتنہ پر وازوں کو سر اٹھانے کا موقع ہاتھ آ جاتا ہے۔

## جہاد

سر سید کا دعویٰ ہے کہ جہاد قواعد خواہ وہ روحانی ہوں یا تمدنی، اخلاقی ہوں یا سیاسی ان کا قانون قدرت سے مطابق ہونا ضروری ہے۔ ورنہ وہ قابل عمل نہ ہوں گے۔ وہ عیسائیت اور بدھ مت کے نرم مزاج اور رحمدلانہ قوانین کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگرچہ یہ قوانین کانوں کو بہت بھلے معلوم ہوتے ہیں لیکن کسی زمانے میں نہ تو اس پر عمل ہوا اور نہ ہی آئندہ کبھی ان پر عمل کئے جانے کی توقع ہے۔ اس لیے وہ اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ”کوئی قانون وہ ظاہر میں کیسا ہی چمکیلا اور خوش آئند ہو جب کہ وہ قانون قدرت کے برخلاف ہے تو محض نکما اور بے اثر ہے“ اسلامی قوانین و احکام کے متعلق ان کی رائے یہ ہے کہ ”اسلام میں جو خوبی ہے وہ یہی ہے کہ اس کے تمام قانون، قانون قدرت کے مطابق اور محمد آمد کے لائق ہیں۔ رحم کی جگہ رحم، جہاں تک قانون قدرت اجازت دیتا ہے، رحم ہے، معافی کی جگہ معافی ہے، بدلے کی جگہ بدلہ ہے، لڑائی کی جگہ لڑائی ہے، ملاپ کی جگہ ملاپ ہے اور یہی بڑی دلیل ہے اس کی سچائی کی اور قانون قدرت بنانے والے کی طرف سے ہونے کی“ وہ کہتے ہیں کہ اسلام نہ تو ملک گیری اور فتوحات ملی حاصل کرنے کے لیے فوج کشی اور خونریزی کی اجازت دیتا ہے اور نہ ہی اشاعت اسلام کی غرض سے کسی زمین پر حملہ آور ہونا پسند کرتا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جہاد کی اجازت صرف دو صورتوں میں دی گئی ہے۔ ایک اس وقت جب کہ کافر اسلام کی حدود اور اسلام کو معدوم کرنے کی غرض سے نہ کہ کسی ملکی اغراض سے، مسلمانوں پر حملہ آور ہوں۔ کیونکہ ملکی اغراض سے جو لڑائی ہوتی ہے خواہ وہ مسلمان مسلمان میں ہو یا مسلمان اور کافر میں سر سید کا اس کے متعلق فتویٰ یہ ہے کہ ”وہ ایک دنیاوی چیز ہے اس کو مذہب سے کوئی تعلق نہیں۔ جہاد کے جواز کی صورت یہ ہے کہ ملک یا قوم میں مسلمانوں کو صرف اس وجہ سے کہ وہ مسلمان ہیں ان کی جان و مال کو امن نہ ملے اور فرائض مذہبی کے ادا کرنے کی اجازت نہ ہو بشرطیکہ یہ مسلمان اس ملک میں بطور رعایا نہ رہتے ہوں کیونکہ رعایا ہونے کی صورت میں ان کے لیے وہی راہیں رہتی ہیں یا تو

ان کے مظالم کو برداشت کریں یا ہجرت کر جائیں۔ سرسید کا دعویٰ ہے کہ صرف تین قسم کے لوگوں سے جہاد کرنے کی اجازت قرآن کریم میں دی گئی ہے اور وہ یہ ہیں:

۱۔ وہ لوگ جو خود مسلمانوں کے ساتھ جنگ کا آغاز کریں۔

۲۔ ایسے افراد جنہوں نے دغا کر کے معاہدوں کو توڑ دیا ہو۔

۳۔ ایسے ظالم جنہوں نے مسلمانوں کو یا ان کے بچوں اور عورتوں کو عذاب اور تکلیف میں ڈال رکھا ہو۔

اس تمام وضاحت کے بعد سرسید پوچھتے ہیں "کون کہہ سکتا ہے کہ اس قسم کی جنگ نا انصافی اور زیادتی ہے؟ کون کہہ سکتا ہے کہ یہ لڑائی اخلاق کے برخلاف ہے؟ کون کہہ سکتا ہے کہ یہ لڑائی قانونِ قدرت اور انسان کی فطرت کے خلاف ہے؟ کون کہہ سکتا ہے کہ اس لڑائی کا حکم خدا کی مرضی کے برخلاف ہے؟ کون کہہ سکتا ہے کہ اس حالت میں بھی لڑائی کا حکم نہ ہوتا بلکہ دوسرا گال پھیر دینا، خدا کی مرضی کے مطابق ہو گا؟"

سرسید نے ان موثر ضمیمہ کو جو آیاتِ جہاد کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ انسانیت کے خون بہانے اور بنی نوع انسان کے خون سے ہاتھ رنگنے کی ترغیب دیتی ہیں، یہ جواب دیا ہے کہ لڑائی شروع ہونے کے بعد اس کے سوا اور کیا ہوتا ہے کہ دشمنوں کو قتل کر دے، لڑائی میں بہادری دکھاؤ، دل کو مضبوط رکھا اور میدان میں ثابت قدم رہو۔ قرآن میں جتنی بھی آیاتِ جہاد کے متعلق ہیں ان کا یہی مفہوم ہے۔ ان سے بے جا خونریزی مراد لینا سرسید زیادتی ہے کیونکہ اسلام نے خود بارہا جہاد کی ترغیب دی ہے۔ عورتوں، بچوں اور بوڑھوں کو جو شریکِ جنگ نہ ہوں قتل کرنے سے منع کیا ہے۔ مغلوب کو قتل کرنے کی اجازت نہیں دی۔ صلح و امن کی پیش کش کو قبول کرنا ضروری بتلایا ہے حتیٰ کہ باخوں کو کاٹنے اور کھیتوں کو جلا کر تباہ کر دینے کی سخت مخالفت کی گئی ہے۔

## غلامی

سرسید سے پہلے اکثر مفکرینِ غلامی کے جواز پر متفق تھے۔ ان کا خیال صرف یہ تھا کہ معاشرہ کے اس مظلوم طبقہ کے ساتھ نرمی اور رحمدلی کا سلوک ہونا چاہیے۔ لیکن سرسید صاحبِ غلامی کے عدم جواز کا نظریہ پیش کرتے ہیں اور ان کو اس ستم ظریفی سے بڑا دیکھ پہنچا ہے کہ جن مذاہب میں کوئی خاص رعایتِ غلاموں کے ساتھ نہیں کی گئی وہ تو تمام دنیا میں غلامی اور بردہ فروشی کا انسداد کرتی پھرتی ہیں اور مسلمان جن کے مذہب نے تمام دنیا کے مذاہب سے بڑھ کر غلاموں کی حمایت کی اور سچے بڑے تو غلامی کو گویا بالکل معدوم کر دیا وہی تمام دنیا میں بردہ فروشی کے ناجائز اور ناشائستہ رواج میں سب سے زیادہ بدنام ہیں اور انہیں کے مذہب پر یہ الزام لگایا جاتا ہے کہ وہ بنی نوع انسان کا دشمن اور ظلم و بے رحمی کا سرچشمہ ہے۔

سرسید ابطالِ غلامی میں عقلی اور نقلی دونوں قسم کے دلائل پیش کرتے ہیں۔ عقلی دلائل میں ایک دلیل یہ دی ہے کہ اگر غلامی خدا کی مرضی کے مطابق ہو تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ خدا بندوں کو اپنا شریک گردانا پسند کرتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ



آزادی اور غلامی آپس میں ایسی نقیض ہیں کہ نہ تو دونوں کا اجتماع ہو سکتا ہے اور نہ دونوں کا ارتقاع۔ اس لیے یہ دونوں داخل مرضی پروردگار نہیں ہو سکتیں۔ ورنہ خود پروردگار کی مرضی میں تناقض لازم آئے گا۔ اس کے علاوہ سرسید ایک دلیل دیتے ہیں ”ہم دیکھتے ہیں کہ انسان ایک ایسی ہستی بنایا گیا ہے جس کی فطرت میں آزادی اور خود مختاری رکھی گئی ہے۔ وہ ذی عقل اور ذی شعور ہے اس کو تمام قوائے ظاہری و باطنی دیئے گئے ہیں۔ ان کے استعمال پر جس طرح وہ چاہے قادر ہے۔۔۔۔۔ پس یہ تمام چیزیں اس بات کو لالت کرتی ہیں کہ اس پتلے کے صنایع کی مرضی ہی تھی کہ پتلا خود اپنا مالک رہے۔“

غلامی کے متعلق مذاہب کے رویے پر سرسید کا تبصرہ یہ ہے ”یہودی مذہب نے غلامی کے قانون کو جائز سمجھا اور عیسیٰ مسیح نے اس کے متعلق کچھ نہیں کہا مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کچھ اس کی نسبت کہا اس کو کسی نے نہیں سمجھا۔ ان کا دعویٰ ہے کہ غلامی کی رسم جزوِ قرآن کے وقت عرب میں تمام دنیا کی قوموں کی طرح جاری تھی و نعمۃ موقوف کر دینا صرف ملکی مصالح کے خلاف نہ تھا بلکہ ایسا کرنا انواع اور اقسام کے گناہوں کا باعث بنتا۔ اسی لیے اسلام نے شراب خوری کی طرح غلامی کو بتدریج موقوف کرنے کی بنیاد ڈالی۔ ترغیب کے علاوہ بہت سے موقوفوں پر غلاموں کو آزاد کرنے کے راستے کھول دیئے ہیں۔ عید صاحب پہلے شخص ہیں جو اس بات کے دعویدار ہیں کہ لڑائی میں قیدیوں کو غلام بنانے کا حکم قرآن مجید کی کسی آیت یا کسی حدیث صحیح سے ثابت نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب تک آیت فاما منا بعد و اما فدا نازل نہیں ہوئی تھی اس وقت تک قدیم دستور کے مطابق لونڈی اور غلام بنائے جاتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم اور احادیث نبوی میں جا بجا غلاموں کے متعلق احکامات موجود ہیں۔ اس آیت کے نزول کے بعد مستقبل میں غلام بنانے کی ممانعت کر دی گئی لیکن پہلے کے غلاموں کو آزاد کرنے پر مجبور نہیں کیا گیا۔ سرسید اپنے اس دعویٰ میں منفر وہ ہیں کہ اسلام نے غلامی کو ہمیشہ کے لیے موقوف کر دیا ہے۔ پہلے یہ قیدی یا قتل کر دیئے جاتے تھے یا انہیں غلام بنالیا جاتا تھا یا فدیہ لے کر یا بغیر فدیہ کے احساناً چھوڑ دیا جاتا تھا۔ محولہ بالا آیت کے نازل ہونے کے بعد قتل اور غلامی ممنوع قرار دیئے گئے اور صرف رہا کرنے کا حکم باقی رہا خواہ فدیہ لے کر ہو یا محض احسان اور نیکی کے خیال سے بغیر کچھ لئے دینے چھوڑ دیا جائے۔“

## آزادی

سرسید اگرچہ غلامی کو فی نفعہ ایک قدرتی گناہ سمجھتے ہیں کیونکہ انسان فطرۃً آزاد اور مختار پیدا ہوا ہے لیکن وہ شخصی آزادی اور اجتماعی آزادی میں فرق کرتے ہیں اور وہ موخر الذکر کو اول الذکر پر کسی صورت میں قربان کر دینے کے لیے آمادہ نظر نہیں آتے۔ کونسل میں انہوں نے چپک کے جبری ٹیکے کا مسودہ قانون پیش کرتے ہوئے کہا ”شخصی آزادی کی رعایت اس مضرت کو جائز نہیں رکھ سکتی جو مرغن چپک کے متعدی ہونے سے اوروں کو پہنچتی ہے۔“

## حقوق نسواں

سرسید کے ہاں عورت کو بھی مرد کے برابر حقوق حاصل ہیں۔ ان کے تمام پیشرو و مفکرین کا یہ متفقہ فیصلہ تھا کہ عورتوں

کوسیاست میں دخل دینے کی اجازت نہ ہونی چاہیے۔ حتیٰ کہ نظام الملک کے نزدیک عورت ضعیف العقل ہونے کے باعث سیاست میں دخل پانے کی مستحق نہیں ہے۔ اور ابن طقطقی تو ان سے امور سلطنت میں مشورہ لیے جانے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا بشرطیکہ ان کے دینے ہوئے مشوروں کے خلاف عمل کیا جائے۔ سرسید نے عورتوں کے بارے میں انگریزوں کے مرد و جہ قوانین سے بحث کی ہے اور بتلایا ہے کہ ان کے بلند بانگ دعووں کے باوجود درحقیقت وہ عورتوں کو حق و یتقل سمجھتے ہیں۔ عورت کسی قسم کا معاہدہ نہیں کر سکتی، شوہر کی مرضی کے خلاف اس نے جن دستاویزات پر اپنے دستخط ثبت کئے ہوں قانون کی نظر میں کوئی حیثیت نہیں رکھتے۔ قانوناً عورت نہ تو کسی پر دعویٰ کر سکتی ہے اور نہ ہی کوئی اس پر کوئی دعویٰ رجوع کر سکتا ہے۔ حتیٰ کہ شوہر کی اجازت کے بغیر بیع و شرا اور دیگر لین دین کی مجاز نہیں۔ سرسید کہتے ہیں کہ مسلمان نے عورت کو مرد کے برابر حقوق دیئے ہیں۔ سن بلوغ کے بعد وہ اپنے نکاح میں خود مختار رہے بعینہ جس طرح کہ مرد ہے وہ مردوں کی طرح اپنی ذاتی جائیداد کی مالک ہے۔ معاہدہ، خرید و فروخت، ہبہ، وصیت اور وقف کرنے کے اس کو کلی اختیارات حاصل ہیں۔

سیاست میں عورت کا کتنا حصہ ہے۔ سرسید اس کے متعلق کوئی واضح بات تو نہیں کہتے۔ تاہم جب وہ یہ کہتے ہیں کہ عورت پر دو ہی پابندیاں عائد کی جاسکتی ہیں۔ اول ایسی پابندی جو عورت نے خود بسبب معاہدہ نکاح اپنے اوپر عائد کر لی ہو اور دوسری ستر عورت ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سرسید عورتوں کو کاروبار مملکت میں مردوں کے دوش بدوش شریک ہونے میں کوئی ہرج نہیں دیکھتے۔

حکومت اور تعلیم

آخر میں سرسید کے نظریہ تعلیم و سیاست سے بحث ضروری ہے۔ انہوں نے تعلیم کی جواہیت بیان کی ہے اور اس سلسلے میں جو انہوں نے زیریں کارنامے انجام دیئے ہیں وہ ہمارے موضوع سے خارج ہیں۔ سرسید تعلیم کی آزادی پر ایمان رکھتے تھے۔ وفات سے چار سال قبل جالندھر کے مقام پر اہل پنجاب کے ایڈریس کا جواب دیتے ہوئے انہوں نے کہا "یونیورسٹیوں کی مثال اور ہمارے کالج کے لڑکوں کی مثال آقا اور غلام کی سی ہے۔ ہم یونیورسٹیوں کے تابع ہیں۔ اس کے ہاتھ میں بکے ہوئے ہیں جو مگر اشراف عالم کا وہ دیتی ہے اسی کو کھا کر پیٹ بھر لیتے ہیں اور اسی پر قناعت کرتے ہیں۔ اے دوستو! ہماری پوری پوری تعلیم اس وقت ہوگی جب کہ ہماری تعلیم ہمارے ہاتھ میں ہوگی۔ غلامی سے آزادی ہوگی۔ ہم آپ تعلیم کے مالک ہوں گے اور بغیر یونیورسٹیوں کی غلامی کے ہم آپ اپنی قوم میں علوم پھیلائیں گے۔ فلسفہ ہمارے دائیں ہاتھ میں ہوگا اور نیچرل سائنس بائیں ہاتھ میں اور کلمہ لا الہ الا اللہ کا تاج سر پر، یونیورسٹی کی تعلیم ہم کو صرف خیر بناتی ہے۔ ایجوکیشنل کمیشن کے سامنے شہادت دیتے ہوئے سرسید نے کہا۔ جب تک لوگ اپنی تعلیم کا تمام اہتمام اپنے ہاتھ میں نہ لیں گے اس وقت تک مناسب طور پر ان کی تعلیم کا ہونا ممکن نہیں ہے۔ پس ملک کے لیے یہ زیادہ تر مفید ہوگا کہ گورنمنٹ تعلیم کا تمام تر اہتمام لوگوں پر

پھوڑے اور خود اس میں دست اندازی سے بالکل علیحدہ ہو جائے :-  
حکومت پر تعلیمی اداروں کے قیام کی حوصلہ افزائی البتہ فرمن ہے۔ بلکہ اس کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ دیکھے حکام  
ضلع اس قسم کے اداروں کے قیام کی کوششوں میں غلط انداز نہ ہوں اور اپنی حکومت اور رعب و داب کو ان کے خلاف  
عمل میں نہ لائیں۔ سرسید کے نزدیک مستحق طلباء کو حکومت کی طرف سے اسکالرشپ دیا جانا بھی مستحسن ہے۔ غرضیکہ تعلیمی  
محلات میں اندرونی مداخلت کو برداشت کرنے کے لیے آمادہ نہیں ہیں لیکن مالی امداد طلباء اور اداروں کے لیے ضروری سمجھتے  
ہیں۔ اور حقیقت بھی یہی ہے کہ تعلیم کو حکومت کی گرفت سے آزاد ہونا چاہیے۔ ایک صدی کے تجربات نے ہم پر سرسید  
کے اس نظریہ کی صحت کو ثابت کر دیا ہے اور تعلیمی محلات میں حکومت کی مداخلت کے نقصانات معذور روشن کی طرح واضح  
ہو چکے ہیں۔

## سید کے مذہبی افکار (انگریزی)

مصنف بشیر احمد ڈار

سرسید احمد خاں ایک ترقی پسند اور روشن خیال تحریک کے علمبردار تھے اور انیسویں صدی میں ہندوستان کے معاشرتی  
اور سیاسی حالات کو ملحوظ رکھتے ہوئے انہوں نے اسلامی تعلیمات کی جو تشریح و توضیح کی اس کو اس کتاب میں بڑی خوبی  
سے واضح کیا گیا ہے۔ قیمت دس روپے۔

## افکار ابن خلدون

مصنف محمد ضحیف ندوی

عمرانیات اور فلسفہ تاریخ کے امام اول ابن خلدون کے تنقیدی، عمرانی اور دینی و ملی خیالات و افکار کا ایک تجزیہ  
صفحات ۲۳۲ - قیمت ۲ روپے چار آنے

ملیہ مہمیت: ادارہ ثقافت اسلامیہ - کلکتہ روڈ - لاہور

# ابن قوریٹ

فراغتے وقتا ہے دگوشہ چھنے      مدیا ریز پرک وازبان کس درمنے

لذتیت کا فلسفہ کوئی جدید فلسفہ نہ تھا۔ سقراط کے بعد سیرمیوں نے یہی سبک اختیار کر لیا تھا اور اس کو سقراط کی طرح قلیل سمجھتے تھے۔ اہم تصور بھی سیرمیوں کے امام اور پس کی طرح لذت کو خیر برتریں اور مقصود میات

## گفت و شنید

۳۵

قرار دیتا ہے۔ نیکی میں خیر ہے لیکن مقصود اصلی نہیں۔ اگرچہ نیکی لذت کے حصول کا بہترین ذریعہ ہے اور اس کو بطور وسیلہ اختیار کرنا چاہیے، خیر برترین نیکی کی اپنی مابہیت میں داخل نہیں۔ اسٹپس کی تعلیم اور ابیقر کے فلسفے میں یہ فرق ضرور معلوم ہوتا ہے کہ اسٹپس کی لذت طلبی ایک نہایت سادہ سی بات تھی لیکن ابیقر کے ہاں لذت کی مابہیت پر غور کرتے ہوئے یہ فلسفہ بہت لطیف ہو گیا ہے۔ ابیقر کا فلسفہ یہ نہیں کہ جہاں سے جس قسم کی لذت جس حالت میں مل جائے وہ قابلِ آرزو اور قابلِ طلب ہے۔ وہ زندگی کے عملی تجربے کی بنا پر لذتوں کی بہت سی قسمیں تروریہ کرتا ہے اور ایسی لذتوں سے پرہیز کرنے کی تعلیم دیتا ہے جن میں نشیہ ہو اور جراثیم و آلودگی ہو۔ وہ اس حقیقت سے اچھی طرح آگاہ ہے کہ لذت کی طلب سے لذت حاصل نہیں ہوتی۔ شہوات کے ساتھ حوصلہ تین وابستہ ہیں، ابیقر ان کی طرف زیادہ متوجہ ہونا ضروری سمجھتا ہے۔ اس کا فلسفہ حقیقت میں اتنا لذت طلبی کا فلسفہ نہیں جتنا کہ سکونِ قلب اور اطمینانِ قلب کا فلسفہ ہے جو طبیعت میں توازن قائم رکھنے سے تعلق رکھتا ہے۔ اگر کوئی شخص کھانے کی لذتوں کا شکار ہو جائے گا تو ایک طرف وہ لذت کی تلاش میں ارا مارا پھرے گا اور سکونِ قلب کھو دے گا اور دوسری طرف صدمہ کی خرابی سے جو یہ لذت میں اس کے باعث سے نکل جائے گی جب کہیں اس کو فقط مدد ملے گی سو بھی روٹی نصیب ہوگی تو وہ زندگی بے بیزار ہو جائے گا۔ وہ انظالموں کے اس خیال سے بھی متفق ہے کہ ہماری بہت سی لذتیں تھوڑے وقت کے بعد نجات پانے کا احساس ہوتی ہیں ان کی خود اپنی مستقبلِ ایجابی حیثیت کچھ نہیں ہوتی ایسی لذت کو بچھ نکالیں نہیں کہہ سکتے۔ اسی سکونِ قلب وہ سے جو دور از کار آرزوؤں کو دبا دینے پر آمادہ دینے سے پیدا ہو۔ اگر دل میں یہ بات پیدا ہو جائے کہ جو میسر آجائے وہی ٹھیک ہے۔ اگر کچھ مل جائے تو خوش اور نہ ملے تو خوش، ایسی ہی حالت حقیقت میں خوش حالی کہلا سکتی ہے :

خوش حال کسانیکہ ہر حال خوش اند

انسان جتنا اپنی آرزوؤں کو بڑھاتا جائے گا اتنا اپنے سکون کو معرضِ خطر میں ڈالتا جائے گا۔ اس کی مثال سمندر کے پانی سے پیاس بجھانے کی کوشش ہے۔ جس قدر پیتا جائے گا اسی قدر پیاس بڑھتی جائے گی۔ خیریت اسی میں ہے کہ جہاں تک ہو سکے انسان سادہ سے سادہ زندگی پر قناعت کرے۔ آرزوئیں اس کو حوصلہ اور حالات کے رحم و کرم پہ جھوڑ دیں گی اور انسان اپنی آزادی اور اطمینان کو بیٹھکے کا طلبِ لذت جذبات کا ہیجان پیدا کرتی ہے، اسی سے خوف بھی پیدا ہوتا ہے اور خزان بھی۔ لیکن قلب کی بہترین حالت وہ ہے جو خوف اور حزن اور ہیمانیہ خصوصیات سے بالاتر ہو۔ زندگی کا مقصد دکھ سے نجات حاصل کرنا ہے۔

کائنات کے حوادث اور زندگی کے انغمات یہ انسان کا کوئی اختیار نہیں۔ اگر وہ اپنی سادت اور

بہود کو حالات کا علاج کر دے تو ہر وقت حوادث کے تھپسے کھاتا رہے گا۔ سعادت ایک باطنی چیز ہے اور جس قدر کوئی شخص خارج سے بے نیاز ہوتا جائے گا اسی قدر اس کی سعادت محفوظ ہوتی جائے گی۔ جب کوئی شخص کسی چیز کو اپنی راحت کے لیے ضروری اور ناگزیر سمجھ لیتا ہے تو رحمت اٹھا کر بھی اس کی طلب میں لگا رہتا ہے۔ وہ چیز اگر دستیاب ہو بھی جائے تو دیکھنا چاہیے کہ اس کی کیا قیمت ادا کرنی پڑی۔ ممکن ہے کہ طلب میں ڈکیر زیادہ ہوا ہو اور حصول میں لذت اس کے مطابق نہ ہو۔ زندگی کی اکثر لذتوں میں نشہ باندازہ بند نہیں ہوتا۔ پھر یہ ہے کہ جو کچھ حاصل ہوا ہے حصول کے ساتھ ہی اکثر اس کی لذت ناپید ہونے لگتی ہے اور اگر قائم رہے تو یہ خطرہ لگتا ہے کہ کہیں ہاتھ سے نہ نکل جائے۔ جب تک حاصل ہے تب تک کھانا لگا ہوا ہے جو اطمینان قلب کے معانی ہے۔ اور اگر وہ چیز ہاتھ سے جاتی رہے تو اس کا خم کھانا پڑے گا۔ اصل میں اس وقت حاصل ہو سکتا ہے جب انسان طبعیت کو ایسا بنائے کہ جس جو سے سو ٹھیک ہے۔ انسان اپنے نفس میں ایسی کیفیت پیدا کر سکتا ہے کہ وہ بدن کے کچھ سے بھی بے نیاز ہو جائے۔ مصیبت کو مصیبت سمجھنا ہی اصل مصیبت ہے۔ اگر مصیبت کو مصیبت نہ سمجھیں تو وہ مصیبت نہیں رہتی۔ عام آدمی جس مصیبت پر دوتا ہے حکمت شاعر آدمی اس پر مسکرا سکتا ہے۔ حصول لذت چاہتے ہو تو اس کی طلب میں دل نہ لگاؤ۔ جذبات کو چیمان سے بچاؤ۔ لذت والہ کے عام اقدار اور ان کے متعلق زاویہ نگاہ کو بدل دو۔ اصل سرور سکون اور بے چینی میں ہے۔

اس بیان سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ ایف خود کی لذتیت کو اس کے خوش گوار احساس سے گزر کر کس قدر بُرا اور تقویٰ کے قریب آگئی ہے۔ جو نسخہ صوفیاء عرفان اور عشق الہی کے پیرا کرنے کے لیے پیش کرتے ہیں اس سے کس قدر ملتا جلتا نسخہ لذت پرستی کا امام بھی پیش کرتا ہے۔ جو نہ روح کا قائل ہے نہ خدا کا، نہ اخوت اور ثواب و عذاب کا۔ اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ غفرو دیں گے ڈانڈے بعض مسائل میں کس قدر مل جاتے ہیں۔ خدا پرست انسان کتنا ہے کہ دنیا کے لذت والہ فریب جو اس میں اور اس کی آرزوئیں و امیہیں ہیں، آرزوؤں کو کم کر دے اور جذبات کو برباد و تو خدا ملے گا۔ سکون طلب حکیم دہری کہتا ہے کہ سکون قلب چاہتے ہو تو وہ شہوات کی پیروی میں نہیں ملے گا۔ طبیعت کو لذت والہ و دنیا سے بلند تر کر دو تو اصل عرفان حاصل ہو گا جو اس کے نزدیک اطمینان قلب کا نام ہے اس سے آگے اس کا کوئی نصب العین نہیں۔ ایسے سکون طلب ملود اور زاہد عابد کی ظاہری زندگی میں خارجی ست دیکھنے والے کو کچھ زیادہ ذوق نظر نہیں آنے گا۔ لیکن حکیم سکون طلب کے نظریہ حیات اور انداز عمل میں کوئی پیکار نفس نہیں، کوئی جدوجہد نہیں۔ کسی نصب العین کے لیے جہاد نہیں، کوئی شجاعت نہیں، کوئی ایثار نہیں۔ یہ سب ساری ماحول زندگی کے تاظم میں سے موقی نکالنے کا قائل نہیں، جہاں حلقہ صد کام ننگ، بھی موجود ہے۔ دین دار کے ہاں تو کل سے اور اس قسم کے بے دین کے ہاں

۳۵

بحث

تقوت۔ وہ ان کی تعلیم دیتے ہیں لیکن اغراض و مقاصد کس قدر مختلف ہیں۔ ظاہر میں اس قسم کا دنیوی دین بھی ایک قسم کا صوفی معلوم ہوتا ہے :

رندے دیدم نشہ بردو کے زین      نہ کفر نہ اسلام نہ دنیا و نہ دین  
نہ حق نہ حقیقت نہ شریعت نہ یقین      جد ہر جہاں کرا بود زہرہ اس

اس قسم کا سکون طلب خدا تعالیٰ کے عطا کردہ علمی جد و جہد کو بھی لاماصل سمجھتا ہے۔ اس کا معیار علم کے متعلق بھی یہی ہے کہ علم وہی قابل حصول ہے جس سے حقیقی نفع حاصل ہوتا ہو اور یہ حقیقی نفع زندگی کے توجہات اور تکلفات سے پیشکار لئے کا نام ہے۔ منفعت بخش علم فقط خیر و شر کا علم ہے لیکن اس غرض کے لیے ہر قسم کا علم مفید نہیں ہو سکتا۔ ابقیور و کلاؤ چھتے ہیں کہ منطق اور ریاضیات کی موشگافیوں سے انسان کو کیا فائدہ حاصل ہو سکتا ہے۔ دواؤ کا علم کے لیے اپنے آپ کو شمع کی طرح گھٹا دینا کون سی عقل مندی کی بات ہے۔ انسان ہوا، پانی، مٹی اور ستاروں کا علم حاصل کرتا پھر تم ہے۔ دائرے اور مستطیل و مربع کے صفات و اغراض پر دیدہ ریزی کرتا ہے۔ خداں مانے کہ خود اپنے جسم و نفس کی ضروری معلومات سے بھی بیگانہ ہوتا ہے۔ علم کو علم کی خاطر حاصل کرنا محض کمال کا کام ہے اور ایک قسم کا جھون اور بیماری ہے۔ جس طرح بخیل روپے کو روپے کی خاطر حاصل کرتا اور جمع کر کے خوش ہوتا رہتا ہے اور روپے کا مصروف بالکل بھول جاتا ہے۔ حصول علم اور رفع جہالت کے لیے جہاد کرنا جو افلاطون اور ارسطو کی تعلیم اور عمل میں پایا جاتا ہے ابقیور کے نزدیک سی لاطائل ہے۔ اکثر علوم و فنون مجموعی آرائش اور تکلفات سے وابستہ ہیں۔ ابقیور خود بھی کوئی ایسا عالم نہیں تھا اور دوسروں کو بھی کبھی علمی جد و جہد کی تلقین نہیں کرتا تھا۔ اگر کوئی شخص تھوڑا بہت پڑھ لکھ سکے تو اس کے لیے بہت کافی ہے۔ صرف دیکھ کی موشگافیاں کر کے اد تاریخ کے طواریخ و روض میں سے سچ کو معلوم کرنے کی کوشش میں اس کو کیا مل جائے گا۔ اگر کسی نے ہومر کی ایک سطر بھی نہ پڑھی ہو تو بتائے کہ اس نے کیا کھو یا ہے۔ فلاں لڑائی کس سن میں ہوئی اس میں کون یا کون جیتا اس کی گویا کرنے سے مجھے کیا مل جائے گا۔ ستاروں کی گردش اور ان کے مقامات کو معلوم کر کے میری زندگی پر کیا روشنی پڑتی ہے اور مجھے اپنے خیر و شر کی نسبت اس سے کیا علم حاصل ہوتا ہے۔ علوم و فنون کی نسبت اس کی یہ رائے کچھ اسی قسم کی ہے جو اکثر اہل دین میں بھی پائی جاتی ہے جو عبادت خدا کے احکام کی پیروی کے علاوہ باقی تمام علوم کو شیطان کا پھندا اور مغت کا دھند سمجھتے ہیں۔

ابقیور کے ہاں دینیات اور بعد فیزیات کا نام مژگان نہیں۔ لیکن طبعیات کو وہ ضرور اہم سمجھتا ہے۔ وہ بھی اس لیے نہیں کہ جدید سائنس دانوں کی طرح مظاہرہ اور حادث کے قوانین معلوم کرنے سے اس

بہبود و کمالات کا محتاج کر دے تو ہر وقت حوادث کے چھیڑے کھاتا رہے گا۔ سعادت ایک باطنی چیز ہے اور جس قدر کوئی شخص خارج سے بے نیاز ہوتا جائے گا، اسی قدر اس کی سعادت محفوظ ہوتی جائے گی۔ جب کوئی شخص کسی چیز کو اپنی راحت کے لیے ضروری اور ناگزیر سمجھ لیتا ہے تو رحمت اُٹا کر بھی اس کی طلب میں لگا رہتا ہے۔ وہ چیز اگر دستیاب ہو بھی جائے تو دیکھنا چاہیے کہ اس کی کیا قیمت ادا کرنی پڑی۔ لیکن بے کہ طلب میں ڈک رہا وہ ہوا جو اور حصول میں لذت اس کے مطابق نہ ہو۔ زندگی کی اکثر لذتوں میں نشہ باندھ کر نہیں جوتا۔ پھر ہے کہ جو کچھ حاصل چاہا ہے حصول کے ساتھ ہی اکثر اس کی لذت پایید ہوئے لگتی ہے اور اگر قائم رہے تو یہ خطرہ لگتا ہے کہ کس لذت سے تھک جائے۔ جب تک حاصل ہے تب تک کھٹکا لگا رہتا ہے جو اطمینان قلب کے سفاکی ہے۔ اور اگر وہ چیز ہاتھ سے جاتی رہے تو اس کا غم کھانا پڑے گا۔ اصل میں اس وقت حاصل ہو سکتا ہے جب انسان طبیعت کو ایسا بنائے کہ جس سے سو ٹھیک ہے۔ انسان اپنے نفس میں ایسی کیفیت پیدا کر سکتا ہے کہ وہ بدن کے ہر حصے سے بھی بے نیاز ہو جائے۔ مصیبت کو مصیبت سمجھنا ہی اصل مصیبت ہے۔ اگر مصیبت کو مصیبت نہ سمجھیں تو وہ مصیبت نہیں رہتی۔ عام آدمی جس مصیبت پر روتا ہے حکمت شاعر آدمی اس پر مسکرا سکتا ہے۔ حصول لذت چاہتے ہو تو اس کی طلب میں دل نہ لگاؤ۔ جذبات کو دھیمان سے بچاؤ۔ لذت دالم کے عام اقدار اور ان کے متعلق زاد بے نگاہ کو بدل دو۔ اصل سرور سکون اور بے ہنجاری میں ہے۔

اس بیان سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ اپنے خود کی لذتیت کو اس کے خوش گوار احساس سے گزر کر کس قدر بُرا اور تقویٰ کے قریب آئی ہے۔ جو نسخہ صوفیاء عرفان اور عشق الہی کے پیروکار نے کے لیے پیش کرتے ہیں اس سے کس قدر ملتا جلتا نسخہ لذت پرستی کا امام بھی پیش کرتا ہے۔ جو نہ روح کا قائل ہے نہ خدا کا، نہ آخرت اور ثواب و عذاب کا۔ اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ مفرد دین کے ڈانڈے بعض مسائل میں کس قدر مل جاتے ہیں۔ خدا پرست انسان کہتا ہے کہ دنیا کے لذت دالم ذریعہ جو اس میں اور اس کی آرزوئیں دالم تلبیس ہیں، آرزوؤں کو کم کر دے اور جذبات کو دبا دو تو خدا ملے گا۔ سکون طلب حکیم دہری کہتا ہے کہ سکون قلب چاہتے ہو تو وہ شہوات کی پیروی میں نہیں ملے گا۔ طبیعت کو لذت دالم دونوں سے بلند کر دو تو اصلی عرفان حاصل ہو گا جو اس کے نزدیک اطمینان قلب کا نام ہے اس سے آگے اس کو کوئی نصب العین نہیں۔ ایسے سکون طلب لمحہ اور زاہد عابد کی ظاہری زندگی میں غارت دیکھنے والے کو کچھ زیادہ ذوق نظر نہیں آنے گا۔ لیکن حکیم سکون طلب کے نظریہ حیات اور انداز عمل میں کوئی پیکار نفس نہیں، کوئی جدوجہد نہیں۔ کسی نصب العین کے لیے جہاد نہیں، کوئی شجاعت نہیں، کوئی ایثار نہیں۔ یہ سب سادہ سادہ زندگی کے تاظم میں سے ہوتی نکالنے کا قائل نہیں، جہاں مطلقہ صد کام ننگ، بھی موجود ہے۔ دین دار کے ہاں توکل سے اور اس قسم کے بے دین کے ہاں



قامت۔ وہ نزلِ تسلیم و رضا کی تعلیم دیتے ہیں لیکن اغراض و مقاصد کس قدر مختلف ہیں۔ ظاہر میں اس قسم کا رنڈ بے دین بھی ایک قسم کا صوفی معلوم ہوتا ہے :

رندے دیدم نشہ بردوئے زمیں      نہ کفر نہ اسلام نہ دنیا و نہ دین  
نہ حق نہ حقیقت نہ شریعت نہ یقین      بد پروردہاں کرا بود زہرہ این

اس قسم کا سکون طلب اور اخلاقی جدوجہد کی طرح علمی جدوجہد کو بھی لا حاصل سمجھتا ہے۔ اس کا معیار علم کے متعلق بھی یہی ہے کہ علم وہی قابلِ حصول ہے جس سے حقیقی نفع حاصل ہوتا ہو اور یہ حقیقی نفع زندگی کے توہمات اور تکلفات سے چھٹکار دے گا نام ہے۔ منفعت بخش علم فقط خیر و شر کا علم ہے لیکن اس غرض کے لیے ہر قسم کا علم مفید نہیں ہو سکتا۔ اہلِ بیوقوفانہ عقیدے ہیں کہ منطق اور ریاضیات کی مونشاغافیوں سے انسان کو کیا فائدہ حاصل ہو سکتا ہے۔ دورِ ادا کا علم کے لیے مہنے آپ کو شمع کی طرح گھلا دینا کون سی عقل مندی کی بات ہے۔ انسان ہوا، پانی مٹی اور ستاروں کا علم حاصل کرتا پھر تمنا ہے۔ دائرے اور مستطیل و مربع کے صفات و اغراض پر دیدہ ریزی کرتا ہے۔ خداں جانے کہ خود اپنے جسم و نفس کی ضروری معلومات سے بھی بیگانہ ہوتا ہے۔ علم کو علم کی خاطر حاصل کرنا حقوق کا کام ہے اور ایک قسم کا جھون اور بیاری ہے۔ جس طرح بخیل روپے کو روپے کی خاطر حاصل کرتا اور صحیح کر کے خوش ہوتا زہنتا ہے اور روپے کا مصروف بالکل بھول جاتا ہے۔ حصولِ علم اور رفیعِ جمالت کے لیے جہاد کرنا جو افلاطون اور ارسطو کی تعلیم اور عمل میں پایا جاتا ہے اہلِ بیوقوف کے نزدیک سہی لاطائل ہے۔ اکثر علوم و فنون جھوٹی آرائش اور تکلفات سے وابستہ ہیں۔ اہلِ بیوقوف خود بھی کوئی ایسا عالم نہیں تھا اور دوسروں کو بھی کبھی علمی جدوجہد کی تلقین نہیں کرتا تھا۔ اگر کوئی شخص حقوقِ اہلِ بیت پر مد لکھ سکے تو اس کے لیے بہت کافی ہے۔ صرف دیکھ کی مونشاغافیاں کر کے اہلِ تاریخ کے طواریح و روایع میں سے سچ کو معلوم کرنے کی کوششیں اس کو کیا مل جائیں گی۔ اگر کسی نے ہومر کی ایک سطر بھی نہ پڑھی ہو تو بتائیے کہ اس نے کیا کھویا ہے۔ فلاں لڑائی کس سن میں ہوئی اس میں کون ہا کون جیتا اس کی گریڈ کرنے سے مجھے کیا مل جائے گا۔ ستاروں کی گردش اور ان کے مقامات کو معلوم کر کے میری زندگی پر کیا روشنی پڑتی ہے اور مجھے اپنے خیر و شر کی نسبت اس سے کیا علم حاصل ہوتا ہے۔ علوم و فنون کی نسبت اس کی یہ رائے کچھ اسی قسم کی ہے جو اکثر اہلِ دین میں جی پائی جاتی ہے جو عبادتِ خدا و خدا کے احکام کی پیروی کے علاوہ باقی تمام علوم کو شیطان کا پھندا اور مغفرت کا دھندا سمجھتے ہیں۔

اہلِ بیوقوف کے ہاں دینیات اصلاً بعدِ طبیعیات کا نام و نشان نہیں۔ لیکن طبیعیات کو وہ ضرور اہم سمجھتا ہے وہ بھی اس لیے نہیں کہ جدید سائنس دانوں کی طرح مظاہر اور حوادث کے قوانین معلوم کرنے سے اس

کو کوئی خاص دل چاہی ہے بلکہ اس لیے کہ طبیعیات کا علم انسان کو ابعاد طبیعیات کے نورانی مسائل اور دنیا کے بے اساس توہمات سے نجات دلا سکتا ہے۔ لامیت اکثر مادیت کے پاتھ ہی والہ ہی ہے۔ ایسٹور کا مذہب بھی مادیت ہے۔ اس کی طبیعیات دیمقراطیس ہے کہ کائنات میں حقیقی وجود فقط اجوائے الکیمیا یعنی ناقابل تقسیم ذرات اور خلا ہے۔ لیکن دیمقراطیس کی طرح وہ مادہ اور حرکت کے مسئلہ اہل قوانین کا قائل نہیں۔ مادیت کا وہ اس لیے شیدائی ہے کہ اس کی بدلت انسان کو مذہب کے پنجے سے رہائی مل سکتی ہے۔ اس کے نزدیک خدا اور بقائے روح اور جزا و سزا کے عقیدے سب ہستی کی اہمیت سے ناواقف ہونے کا نتیجہ ہیں۔ اگر مادے کے قوانین کو بھی اٹل سمجھ لیا جائے تو اس اندھی تقدیر سے بھی انسان اپنا جیچ اور بے بس ہو جائے گا۔ چیزیں ذرات کی کشاکش سے بنتی اور بگڑتی رہتی ہیں لیکن اس کون و فساد میں محض اتفاق کا عنصر بھی موجود ہے۔ مذہب نے انسانوں کو خدا بے ہنم سے اس طرح ڈرایا کہ زندگی کی نعمتوں سے لطف اٹھانا ان کے لیے ناممکن ہو گیا۔ جیہ انسان کو یہ معلوم ہو جائے کہ وہ کبیں آخرت سے جنت و دوزخ نہ حساب کتاب تو وہ اطمینان کا سانس لے۔ اس وحشت اور دہشت کا علاج طبیعیات کے علم سے ہو سکتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ دنیا میں اکثر یا طنی اور ظاہری خواہیاں مذہب کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں۔ انسان کبھی بڑی طرح آزاد نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ مذہب سے آزاد نہ ہو جائے اور یہ نہ سمجھ لے کہ اس کی سعادت تمام تر اس کے اپنے فکر و عمل میں ہے۔ ایک خدا کو نہ ماننے کے، لامل اس لیے وہی دینے میں جو اکثر منکر خدا آج بھی پیش کرتے رہتے ہیں۔ اگر کوئی ناظم اور عادل اور خیر اندیش ہستی دنیا کو بنانے اور چلانے والی ہوتی تو دنیا ویسی نہ ہوتی جیسی کہ نظر آتی ہے۔ جو کچھ نظم یا جہاں اس میں دکھائی دیتا ہے وہ لاتنا ہی ذرات کے اتفاقی اجتماعات کا نتیجہ ہے۔ لامتناہی اجتماعات میں سے چند اجتماعات ہمارے لیے مفید اور دل کس بھی بن گئے ہیں۔ لیکن ان کے قیام کا کون سا من ہے۔ جس طرح اندھا دھند بن گئے ہیں اسی طرح اندھا دھند بھڑ بھی جائیں گے۔ برق و باد میں جاہلوں کو خدا کے عادل کی شبیہ نظر آتی ہے لیکن یہ کیا عادل و رحیم خدا ہے جس کی بجلی گرتے وقت معصوم اور گنہ گار میں کوئی امتیاز نہیں کرتی۔ بھونچال آتا ہے تو ظالموں کے گھر وں کے ساتھ غلاموں کے گھر بھی گر جاتے ہیں۔ بے پناہ سیلاب بچے اور بوڑھے، شریف اور شرمیلے، ولی اور شیطان سب کو ایک ہی طرح ڈبڑاتا ہے۔ اس وقت کوئی خدا کسی بے گناہ کو بچاتا ہوا اداس کی فریاد دہی کرتا ہوا دکھائی نہیں دیتا۔ عبادت گاہیں بھی اسی طرح اس کی زد میں آتی ہیں جس طرح قحبہ خانے اور شراب خانے۔ جب یہاں پر عذاب و ثواب کا کوئی معین قانون نہیں ہے تو بھلا آگے چل کر وہ کہاں سے بھر پڑے گا۔ جب یہاں خدا کا ہاتھ کہیں نظر نہیں آتا تو اگلی دنیا میں جزا و سزا کے لیے خدا کہاں سے آجائے گا۔ اصل میں جہل اور توہم ہی جہنم ہیں۔

اور جو علم اس جہنم سے نجات دلوائے وہ ضروری اور مفید علم ہے۔ خدا اور روح کسی کا کوئی مستقل وجود نہیں اور نہ روح کو بقا حاصل ہے۔ بقا صرف ذرات کو حاصل ہے۔ تغیر فطرت کا قانون ہے۔ زمین، آسمان، شجر، حجر، جاندار، انسان سب فنا پذیر ہیں۔ کئی کائناتیں تباہ ہو کر موجودہ کائنات بنی ہے جب یہ فنا ہو گئی تو ان تنگ ذرات کوئی دوسری قسم کی کائنات بنالیں گے۔

امیتور کہتا ہے کہ جہلا روح کو جسم سے کوئی الگ چیز سمجھتے ہیں جس کے خواص مادی اور جہانی قوانین سے بلا تو ہیں۔ یہ بھی ایک حماقت کا نظریہ ہے۔ روح اگر جسم سے الگ کہیں اور موجود رہتی تو اس کو اپنی پہلی زندگی کی بابت کچھ تو یاد رہتا یا شیئہ تھا۔ ہر ایک کا تجربہ اس کا شاید ہے کہ روح کا تمام ترموداد جسم کی کیفیات پر ہے۔ غذا اور دوا، تندرستی اور صحت عمر کے تغیرات یہاں تک کہ موسم کی تبدیلیوں سے بھی روح کی کیفیت بدلتی رہتی ہے۔ ایسی چیز کو کوئی الگ اور مستقل حقیقت کیسے سمجھ لے۔ شراب کا ایک پیالہ پی لینے سے تمام نظریہ جیاد کائنات بگاڑ دیا جاتا ہے۔ ذرا سی بیماری یا جسمانی حادثے سے روح کی مٹی پلید ہو جاتی ہے۔ یہ سمجھنا کس قدر حماقت ہے کہ جب جسم کا ہمارا بالکل مدٹ جائے تو بھی اس میں کچھ باقی رہ سکتا ہے۔ جان کے نکل جانے کے بعد ہم کے ذہن میں کوئی فرق نہیں پڑتا جس سے گمان ہو کہ کوئی حقیقی چیز اس میں سے نکلائی ہے۔ جان بس ایک ترکیب کی پیداوار ہے جس طرح ساتھ کے اندرتاروں کے خاص نظام سے نغمہ پیدا ہوتا ہے جب ساز ٹوٹ جائے گا تو نغمہ کہاں رہے گا۔ تمام علم حواس سے حاصل ہوتا ہے۔ کیا انسان کے پاس کوئی ایسی معلومات بھی ہیں جو حواس سے حاصل نہ ہوئی ہوں۔ جب حواس نہیں ہوں گے تو روح کو علم کہاں سے حاصل ہو گا۔ موت کا خوف جی جانتا کا نتیجہ ہے جب ہم ہیں تو موت نہیں ہے اور جب موت آئے گی تو ہم نہ ہوں گے۔ جاہل موت سے اس لیے ڈرتا ہے کہ وہ خیال کرتا ہے کہ گویا قبر میں بھی اس کا شعور باقی رہے گا اور وہ اپنی اس حالت کا اندازہ کر کے بہت گھبرانا اور خوف کھاتا ہے۔

لیکن عجیب بات یہ ہے کہ تمام دینیات کو رد کرنے کے بعد بھی امیتور دیوتاؤں کا قائل ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ دیوتاؤں کی ہستی کا یقین اس زمانے میں تمام دلوں میں ایسا راسخ ہو چکا تھا کہ خدا کے واحد کے منکر ہونے پر بھی دیوتاؤں کا منکر ہونا محال معلوم ہوتا تھا۔ وہ دیوتاؤں کا قائل ہے لیکن اس کے نزدیک دیوتا بھی طیف مادہ ہی کے بنے ہوئے ہیں۔ وہ ہم سے اعلیٰ ہستیاں ہیں لیکن ان کو ہماری زندگیوں سے کوئی سروکار نہیں۔ افلاک کی لامحدود وسعتوں میں وہ مطمئن اور بے ہيجان زندگی بسر کرتے ہیں جہاں ابر و باد کے طوفان اور جذبات کے ہيجان کا نام و نشان نہیں۔ ان کی ہستی سراپا نور و سرور ہے۔ فطرت نے ان کے لیے صعب کچھ جہاں کر رکھا ہے۔ انسانوں کے اعمال سے انہیں کیا واسطہ۔ وہ ہماری دیندگی کے خیر و شر اور ہمارے ارادوں کی کش مکش سے

مادی ہیں۔ نہ ہماری دعاؤں اور خوشامد کا ان پر کچھ اثر ہوتا ہے اور نہ ہماری سوچیں ان کے غمخ کو مشغول کر دیتی ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ ابیقر کے ماں ذکر فی البدایہ الطبیعیات یا النبیات سے دو عینات قد نظریہ علم حاصل عرض سرور و سکون نفس ہے اس کو ہمارا دینے کے لیے جو عقائد بھی اختیار کرے ٹریں وہ اس کو قبول کر لیتا ہے۔ وہ دیمقراطیس کی ذراتی مادیت کا قائل اس لیے ہے کہ اس کے اختیار کرنے سے مذہب سے نجات مل سکتی ہے۔ لیکن ذرات کی حرکات میں جو میکا کی جبر ہے وہ اس کو تسلیم کرنا اپنے مقاصد کے خلاف سمجھتا ہے۔ اس لیے اس کو قبول نہیں کرتا۔ جبر مادی ہو یا الہی اس کے نزدیک آزاد نفس کا منافی ہے اور کوئی شخص اپنے آپ کو مجبور یا کمطمئن اور سرور نہیں ہو سکتا۔ وہ کہتا ہے کہ جبر طبیعی کا عقیدہ رکھنا، دنیاؤں کے متعلق توہمات اور عقائد کو تسلیم کرنے سے بھی بدتر ہے۔ خدا کا قائل انسان اس کے غضب سے، عبادت اور خوشامد کے ذریعے سے اپنے آپ کو بچالینے کی توقع تو رکھتا ہے لیکن طبیعی فلاسفہ کی اندھی مادی تقدیر پر کوئی دماغ عمل نہیں کر سکتی۔ دیمقراطیس کے میکا کی جبر سے بچنے کے لیے وہ ایک عجیب و غریب نظریہ قائم کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تمام ذرات متوازی خطوط میں نیچے کی طرف گرتے ہیں اگر کوئی مزاحمت نہ ہو تو ان کا ایک دوسرے سے تصادم نہ ہوگا۔ لیکن بعض ذرات ناقابل فہم اتفاق یا کسی بے سبب اختیار کی وجہ سے خط مستقیم سے ہٹ کر دھڑکتے گئے جس کی وجہ سے وہ آپس میں ٹکرائے اور کائنات کے اندر مختلف قسم کی حرکتوں کا آغاز ہوا۔ انہی حرکتوں کا نام کون و فساد ہے۔ آزادی ارادہ یا اختیار بے سبب کا نظریہ ابیقر کے بعد بعض بڑے بڑے اکابر فلسفہ نے بھی اپنی اخلاقیات کا اصل اصول قرار دیا۔ مذہب بھی عام طور پر اس قوت اختیار اور احتمال بخات پر زور دیتے ہیں اور حلال میں طبیعیات نے جو یہ نظریات اختیار کئے ہیں ان میں سب اہم یہی خیال ہے کہ ذرات کی حرکت میں کوئی قاعدہ قانون معلوم نہیں ہوتا اور مادی اجسام کی حرکت میں جو جبر دکھائی دیتا ہے وہ قانون اور قانون احتمال کی وجہ سے ہے۔ لہذا ذرات کی اختیاری اور بے اصول حرکتیں ایک دوسرے کو منسوخ کرتی ہوئی ایک اوسط حرکت پر آ جاتی ہیں۔ اور افراد کی تعداد اگر بہت کثیر ہو تو ان کے نتیجہ اعمال میں یکسانی کا احتمال بہت بڑھ جاتا ہے۔ ابیقر کہتا ہے کہ اگر میں خدا کے جابر کا منکر ہوں تو مادہ جابر کو کیسے قبول کر لوں جو اس قسم کے خدا سے بھی بدتر ہے۔

تاریخ سے اس کی شہادت ملتی ہے کہ ابیقر کا نظریہ اس وقت سے لے کر اب تک خاص قسم کی طبائع کو بہت پسندیدہ معلوم ہوتا ہے۔ انسانی طبائع میں ایک نظری جمود بھی ہے۔ انسان اکثر راحت طلب اور کون پرست ہوتا ہے۔ تن آسانی کو ایک انعام اور جدوجہد کو ایک سزا سمجھتے ہیں۔ اس خیال کو ایک فارسی شاعر نے اس کی انتہائی صورت میں خوب ادا کیا ہے:

بقدر سکون راحت بویگر تعداد ۱۰ دیدن رفتن استادان فاضلین و مرون

یعنی جتنی جدوجہد کم ہو اتنی راحت زیادہ ہوتی ہے۔ دودھ نے میں آرام بہت کم ہے، چلنے میں اس سے زیادہ، کھڑے رہنے میں اس سے زیادہ، بیٹھنے میں اس سے زیادہ، سونے میں اس سے زیادہ اور کمال راحت سر جانا ہے جس میں تمام ہیجان ختم ہو جاتا ہے۔ حافظ شیراز اور عمر خیام کی قبولیت بہت کچھ اسی ایقوریت کی بنا پر ہے۔ ایک خاص قسم کے شعور کے بعض عناصر جو کہ اس سے ملتے جلتے ہیں اس لیے ان شعرا کا مجاز بعض اوقات حقیقت کا ہم رنگ معلوم ہوتا ہے۔ ان میں بھی زیادہ تو یہی تعلیم ملتی ہے کہ علم و عمل کی جدوجہد سے کچھ حاصل نہیں ہوتا، کئی بات حکمت سے دریافت نہیں ہو سکتی، جنت کی لذتیں دور کے وصول ہیں اس لیے جو سکون اور سرور یہاں مل جائے ان کو غنیمت سمجھو:

برخیز کہ بچہ کنیم پیانہ ز سے      ذراں پیش کہ پڑ کنند پیانہ ما

بیا کہ دونیں اس کار خانہ کم نشود      زندہ ہد ہجھو توئی یاز فتن ہجھو منے

فراغتے و کتابے و گوشہ چمنے      دویا بزریرک و از باغہ کہن دو منے

می دو سالہ و مشوق چارہ سالہ      ہمیں بس است مرا صحبت صغیر و کبیر

بہنگام تنگ دستی در عیش کوش و مستی      کیں کیا ٹھے ہستی قاروں کند گدار  
حدیث زمطرب می گودر از دہر کتر جو      کہ کس نکشود و کشاید بمکنت ہیں ستارا

حافظ اور خیام پر جو بعض لوگوں نے چوس پرستی اور لذت طلبی کا الزام لگایا وہ دیباہی غلط اور بے بنیاد ہے جیسا کہ ایقور کی نسبت۔ یہ لوگ اتنے عام خیال نہ تھے کہ اس بودی بات کی تعلیم دیتے کہ نیکی بدی سب برابر ہے انڈا جو چاہو کرو اور جس قسم کی لذت جہاں سے چھین سکو چھین لو۔ یہ لوگ نیک تھے اور نیکی کی تعلیم بھی دیتے تھے۔ لیکن ان کی نیکی مجاہدانہ نیکی نہیں ہے۔ اہل کے اندر کسی بلند نصب العین کے لیے اشارہ اور جدوجہد نہیں ہے۔ ان کے ہاں بھی ہے کہ انسان واقعی برعبار ہے اور سکون و سرور کو کسی ہاتھ سے نہ کھائے۔ ان کے نزدیک حکمت اور نیکی کی زندگی ہی مسرت اور سعادت کی زندگی ہے۔ نیکی اور سعادت ایک ہی طرز زندگی کے دو پہلو ہیں۔ جو نیک نہیں و خوش بھی نہیں رہ سکتا۔ حکمت اور عدل کے ساتھ زندگی بسر کرنا دوسروں سے دوستی اور محبت

مسترت کا ذامن ہے۔ لیکن ایمنور کے ہاں سکون اور سرور کے علاوہ نیکی کا کوئی اور معیار نہیں۔ ہر وہ عمل حکمت عملی میں داخل ہے جس کے ذریعے سے انسان خوش رہ سکے اور ضرورتاً نتائج سے بچ سکے۔ باقی کوئی عمل فی لغتہ خیر یا فی لغتہ شر نہیں اور لذت کے سوا خیر و شر کا کوئی مستقل معیار نہیں۔ ایمنور کہتا ہے کہ خیر و شر میں بہت سی چیزیں مخصوص دینی ہیں لیکن عام طور پر جس کو بدی کہا جاتا ہے اس سے پرہیز ہی بہتر ہے کیونکہ بدی کے اگر کوئی ظاہری ضرر و سال نتائج مترتب نہ بھی ہوں تو بھی وہ سکون و سوز اور اطمینان بخش ہوتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ آرام طلبوں اور تن آسانوں کی اخلاقیات ہے۔ خوش مزاجی اور دوستی، حسن و جمال کا ذوق، قناعت، سکون اور سرور سب اچھی چیزیں ہیں لیکن یہ اخلاقی زندگی کا پورا سرمایہ نہیں۔ اس کے اندر ایثار اور شجاعت اور مقاصد عالیہ کے لیے جدوجہد بھی لازمی اجزا ہیں۔ جدوجہد علم و فن کے لیے بھی ضروری ہے اور تنظیم سیاست کے لیے بھی زندگی کے اندر ہر جگہ اعلیٰ انسانی اقدار کو خون جگر سے خریدنا پڑتا ہے۔ جو شخص محض سکون اور لذت ہی کا طالب ہے وہ انسانیت کے اعلیٰ جوہر سے محروم رہتا ہے۔ اگر سکون طلبی ہی سب سے بڑا شرف ہوتا تو جمادات اور نباتات اور تمام حیرانات انسان سے اشرف ہوتے۔

ماہنامہ **مِثاق** لاہور

تیسرے  
۲۰ × ۲

شمارت  
۵۱ صفحہ

نیرا وزارت

مولانا امین حسن اصلاحی

اسلام پر بلند پایہ علمی و تحقیقی مضامین کے علاوہ مولانا اسلامی کی تفسیر تہ قرآن اور تزکیہ نفس کا  
سلسلہ مضامین مِثاق کی نمایاں خصوصیات ہونگی  
سالانہ چندہ چھ روپے پہلا شمارہ شائع ہو چکا ہے قیمت کی ہر دو سہ ماہی

مواصلت ڈیریلنگ کا پتہ: منیجر ماہنامہ مِثاق رحمان پورہ اچھڑ لاہور

# یہودی تصوف

یہودیوں کے ہاں ظاہری رسوم کی پابندی اتنی اہم سمجھی جاتی تھی کہ عام طور پر یہ خیال پیدا ہو گیا ہے کہ تصوف کا جو اپنی اصلی روح کے لحاظ سے ظاہریت کا دشمن ہے یہودیوں کے ہاں پایا جانا ممکن نہیں۔ چنانچہ ورثہ اسرائیل (صومو مگے) کے مصنف "یونانی یہودیت" کے مصنف کا خیال ہے کہ عہد حقیق میں صوفیانہ خیالات بالکل ناپید ہیں اور جہاں کیس فیلو (Philosophy) نے اپنے صوفیانہ تجربات اور واردات کا ذکر کیا ہے تو وہ یونانی حکمت اور خاص مکر افلاطون کے نظریات کا چرہ اوردان کی نقل ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے: "جب فیلو صوفیانہ تجربات کا ذکر کرتا ہے تو اس کی زبان اور اس کے الفاظ صاف صاف افلاطون کے مکالمات سمپوزیم اور فیڈیس کی یاد دلاتے ہیں۔ ارسطو کے نزدیک بھی انسان کی اعلیٰیت کا اظہار اخلاقی اعمال میں نہیں ہوتا بلکہ اس وقت ہوتا ہے جب وہ ذات مطلق کا مشاہدہ کر رہا ہوتا ہے اور اس حالت میں اس کا عمل غذائی عمل کے مائل ہوتا ہے اور — فیلو اس معاملہ میں یہودی نہیں، یونانی ہوتے۔ لیکن یہ محض مبالغہ آمیزی ہے۔ تصوف اور مذہب کسی خاص قوم یا نسل یا ماحول کی پیداوار نہیں۔ اور اس معاملہ میں یونانیوں کا کوئی حق اولیت ثابت نہیں ہو سکتا۔ یہ محض مغربی تعصب کا ایک ہلکا سا نمونہ ہے۔ مذہب جہاں شریعت کی پابندی کا تقاضا کرتا ہے وہیں وہ روح کی اندرونی آواز اور جذبات کی شدت کے اظہار سے بھی مانع نہیں۔ بلکہ تاریخی طور پر تو معلوم ہوتا ہے کہ جہاں مذہب میں ظاہر پرستی زیادہ ہوتی تھی وہاں انسان اپنی فطرت کے صحیح اظہار کے لیے صوفیانہ کیفیات کی دلچسپیوں کی طرف زیادہ سے زیادہ راغب ہوتا گیا۔

نہ خود عہد حقیق کے مختلف نوشتوں کا مطالعہ کیا جائے تو اس حقیقت کی وضاحت ہو جاتی ہے کہ کوئی مذہب انسان کے داخلی تجربات اور صوفیانہ وارداتوں سے خالی نہیں بلکہ یوں کہنا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مذہب کی حقیقی روح اور اس کا مغز انہی تجربات اور وارداتوں پر منحصر ہے۔ ورثہ اسرائیل کے مذکورہ بالا مضمون نگار ٹنر کا کہنا ہے کہ ان نوشتوں

کی رو سے مذہبی زندگی کا بہترین نمونہ یہ ہے کہ انسان روزمرہ کی عملی زندگی میں اپنے اخلاقی و اعمالی کردار کی رضا کے مطابق ڈھالے اور اس کا بلند ترین مقصد رضائے الہی کا حصول ہو۔ لیکن اس کے باوجود بھی یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ صوفیانہ طریقہ زندگی جس میں واردات و تجربات شامل ہیں کس طرح اس طریقہ زندگی سے متاثر ہیں۔ کیا ایک صوفی اپنے انفرادی اعمال کو خدا کی رضا کے ساتھ وابستہ نہیں کر سکتا یا کرتا؟ آخر ان دو طریقوں میں اختلاف یا تضاد کہاں پیدا ہوتا ہے؟

یہ تمام مختلف نوشتے جو حمد متیق میں شامل ہیں دراصل مختلف انبیائے اسرائیل کے داخلی تجربات کا اظہار ہیں۔ ان میں سے نمایاں یسعیاہ اور حزقی ایل نبیوں کے مشاہدات ہیں جن کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے خدا کی ذات کا کائنات کے ہر ذرے میں مشاہدہ کیا۔ اسی مشاہدہ ربانی کی روشنی میں حزقی ایل نبی نے خدا کی رضا سمجھنے کی کوشش کی اور اس کے بعد رضائے الہی کے قانون کو بنی اسرائیل کے سامنے پیش کیا۔ زبور کے مختلف ابواب میں خدائے مطلق کو اس طرح پیش کیا گیا ہے کہ گویا یہ ساری کائنات اسی کے بلا واسطہ عمل سے قائم و دائم ہے۔ وہ ہر جگہ موجود ہے اور ہر چیز کے ساتھ ہے۔ باب ۱۱۰ کی چند آیات ذیل میں درج کی جاتی ہیں:

”اے خداوند! تو میرا اٹھنا بیٹھنا جانتا ہے، تو میرے خیال کو دور سے سمجھ لیتا ہے۔۔۔ تو نے مجھے آگے پیچھے گھیر رکھا ہے اور تیرا ہاتھ مجھ پر ہے۔ یہ عرفان میرے لیے نہایت عجیب ہے۔ میں تیری روح سے بچ کر کہاں جاؤں یا تیری حضوری سے کدھر بھاگوں؟ اگر آسمان پر چڑھ جاؤں تو تو وہاں ہے۔ اگر میں پاتاں میں بستر بچھاؤں تو تو کچھ بتو دے گا۔ اگر میں صبح کے پر لگا کر سمندر کی انتہا میں جا بسوں تو وہاں بھی تیرا ہاتھ میری رہنمائی کرے گا۔ اور تیرا دھننا دھننا مجھے سنبھالے گا۔ اگر میں کہوں کہ یقیناً تاریکی مجھے چھپالے گی تو میرے چاروں طرف کاجالامات بن جائے گا تو اندھیرا بھی مجھ سے چھپا نہیں سکتا بلکہ رات بھی دن کی مانند روشن ہے۔ اندھیرا اور اجالا دونوں یکساں ہیں کیونکہ میرے دل کو تو نے ہی بنایا۔“

اسی نوشتے میں دوسری جگہ خدا کی معیت اور قرب کے متعلق بھی اظہار موجود ہے۔

”آسمان پر تیرے سوا کون ہے؟ اور زمین پر تیرے سوا میں کسی کا شتق نہیں۔ گویا اہم اور میرا دل زائل ہو جائیں تو بھی خدا ہمیشہ میرے دل کی قوت اور میرا بخیرہ ہے۔“ (۲۵: ۲۰-۲۶)

”میرے لیے یہی بھلا ہے کہ خدا کی نزدیکی حاصل کروں۔“ (۲۸: ۴۳)

اے خدا! تو میرا خدا ہے۔ میں دل سے تیرا طالب ہوں گا۔ خشک اور پیاسی زمین میں جہاں پانی نہیں میری جان



تیری پیاسی اور میرا جم تیرا مشاق ہے..... تیری شفقت زندگی سے بہتر ہے..... اور میں تیرے پروں کے سایہ میں خوشی مناؤں گا۔ میری جان کو تیری ہی دھن سے تیرا دہنا ماتہ بخینے بھالتا ہے۔ ۱-۹۔

اسی طرح کے جذبات محبت بے شمار جگہ مختلف فرشتوں میں بکھرے پڑے ہیں جن کی بنیاد پر یہودیوں کے ہاں تصوف کی عمارت استوار ہوئی۔ اس کی ایک شکل تو وہ ہے جن کا اظہار قبائلی شکل میں ہوا۔ لیکن چونکہ یہ چیز بہت بعد کی پیداوار ہے اور اس کی تشکیل میں اسلامی فکر کا کافی حصہ ہے، اس لیے یہ ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ اس کی دوسری شکل وہ ہے جس کا اظہار اسکندریہ میں ہوا اور جس کا بہترین نمائندہ حکیم فیلو (۳۰۰ ق م) ہے۔ اس کی زندگی کے متعلق کچھ زیادہ تفصیلات معلوم نہیں۔ اندازہ ہے کہ وہ ۲۰۰ قبل مسیح کے قریب پیدا ہوا۔ اس نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ اسکندریہ میں گزارا جو ان دنوں تہذیب و تمدن کا گوارہ تھا اور جہاں مشرق و مغرب کی حکمتوں کا امتزاج ظہور پذیر ہو رہا تھا۔ فیلو کے سامنے اپنے زمانے کا علمی ماحول تھا جس میں فلسفہ و حکمت ایک طرف اور مذہب دوسری طرف تھا۔ فلسفہ و حکمت کے پہلے اپنے ہوتے ہیں اور مذہب کے حقائق کسی دوسرے لباس کے متقاضی ہوتے ہیں۔ ایک ایسا شخص جو مذہب کو فلسفہ و حکمت کی روشنی میں مطالعہ کرنا چاہے یا فلسفہ و حکمت کے خواص کو مذہبی ہدایت کے لباس میں پیش کرنا چاہے تو اس کے لیے دونوں کا کافی علمی و تاریخی گریہ ہو جاتا ہے۔ تاریخ فلسفہ و دین میں اس حیثیت سے فیلو کا مقام بہت بلند ہے کہ اس نے ان دونوں سرخیوں سے ہوا پورا استفادہ کیا۔ اور اپنی مد فکر تک عقل و نقل و فلسفیانہ مسائل اور مذہبی عقائد میں ایک تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اس قسم کی کوشش فیلو سے پہلے رواقیوں نے بھی کی تھی۔ اس مکتب فکر کے اکثر فلاسفہ غیر یونانی سامی نسل سے تعلق رکھتے تھے اور اس لیے ان کے فلسفے میں بہت سے تصورات ایسے موجود تھے جو زرتشت اور یہودی مذاہب سے لیے گئے تھے۔ چنانچہ جب فیلو نے اس مقصد کے لیے قم اٹھایا تو اسے رواقی فلسفے سے بہت مدد ملی

رواقیوں سے پہلے یونانی فلاسفہ کے سامنے عام طور پر نسلی اور عرانیائی تفریق بہت نمایاں تھی اور بلند و بالا تجربہ کی مباحث کے باوجود ان کے سامنے خالص انسانی اور عمومی نقطہ نگاہ کبھی نہ آیا۔ ارسطو کے نزدیک ہر غیر یونانی وحشی اور کم علم تھا لیکن جب ہر دینی ممالک سے رابطہ بڑھا اور زرتشتی اور اسرائیلی مذاہب سے روشناس ہونے اور ان کے افکار و حیالات سے واقفیت پیدا ہونے کے مواقع میسر آئے تو ان کی یہ تنگ نظری و وسعت انسانیت کے تصورات میں اگر ختم ہو گئی۔ اخلاقی اور مذہبی افکار اب خالص یونانی نسل و رعایات کے دائرہ اثر سے بالکل آزاد ہو گئے۔

رواقیوں نے اخلاق اور مذہب کے اصولوں کی پیروی کو خارجی عوامل اور معاشرتی دباؤ سے آزاد کر دیا۔ اب اگر کوئی انسان

ان اصولوں کی پیروی کرنا چاہیے تو اسے صرف اپنے نفس کی اندرونی گہرائی میں بے آنسنے کے سوا اور کسی چیز کی ضرورت نہیں ہر انسان کا قلب اور نفس اس کا بہترین راہنما ہے۔ اگر اسے اپنے اعمال و افعال کو لیے کسی جواز یا پابندی کی حاجت ہے تو یہ چیز اسے خارج سے تلاش کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ اس کے اپنے ضمیر کی آواز، اس کے نفس کا اطمینان اور اس کے قلب کی تصدیق کافی ہے۔ اس کی ذات ایک عمومی قانون اخلاق کا مجسمہ ہے بالکل اسی طرح جس طرح دوسرے افراد اور اس طرح ایک خالص انسانی یک جہتی اور وحدت کا تصور پیدا ہوا۔ ہر قسم کے اختلافات کے باوجود جو ان کے نزدیک محض خارجی، بے معنی اور عارضی ہیں، ہر انسان بنیادی طور پر دوسرے انسانوں سے ہم آہنگ ہے اور یہی صحیح انسانیت کا بخور ہے۔ اس کا بہترین مظاہرہ تاریخی طور پر یوں ہوتا ہے کہ ایک طرف ایپلٹیس (Appellius) دوسری طرف مصر (Egypt) ایک غلام اور مارکس اریلیس (Marcus Arelis) ایک عظیم الشان رومی حکمران دونوں رواقی ہونے کی حیثیت سے بالکل برابر ہیں۔ انسانی مساوات کا یہ شاذ اصول جو رواقیوں نے زرتشتی اور اسرائیلی مذاہب سے حاصل کیا، رواقیوں کے ذریعہ پہلی و فخریونانی فکر میں داخل ہوا اور اس سے مشرق اور مغرب، وحشی اور مذہب کی قدیم تفریق ختم ہونی شروع ہوئی۔ ان کے نزدیک خدا قتل کا ایک کلمہ تخلیق ہے جس کا مظاہرہ ایک طرف خارجی کائنات میں ہوتا ہے اور دوسری طرف انسان کے داخلی نفس میں جس کے باعث نہ صرف تمام انسان ایک ہی برادری کے مختلف افراد بن جاتے ہیں بلکہ کائنات اور انسانوں میں بھی ایک مربوط شدہ موجود ہے جو دونوں میں ہم آہنگی قائم کرتا ہے۔ اس طرح انسان اور خدا کے درمیان ایک بلا واسطہ اور براہ راست روحانی تعلق قائم ہوتا ہے جو قدیم یونانی مذہبی روایات میں نظر نہیں آتا۔ یہی تصورات ایک بلند ترین اور عالمگیر مذہب کے قیام کی بنیاد بن سکتے تھے لیکن اس کے لیے جس بنیاد کی ضرورت تھی وہ اسرائیلی نبیوں کے علاوہ کہیں نہ مل سکی۔

مذہب کا یہی انسانی تصور تھا جو رواقیوں سے پہلے اسرائیلی انبیاء پیش کر رہے تھے۔ جلا وطنی سے پہلے یہودیوں کے ہاں مذہب کا تصور بہت تنگ نسل اور قومی تھا، ان کے خیال میں خدا اور بنی اسرائیل کے درمیان ایک خاص قسم کا تعلق تھا اور یہودی خدا کی جیتی قوم تھی لیکن سیاسی تباہی کے بعد جب یہودی دنیا کے مختلف حصوں میں منتشر ہو گئے تو ان کے بنیاد نے مذہب کا ایک عالمگیر نظریہ پیش کرنا شروع کیا جس میں خود یہودیوں کی حیثیت محض توحید خداوندی کے ظہور و بے کی تھی۔ گویا وہ ایک ایسے افراد کا مجموعہ تھی جن کے پاس خدا کے فرامین اور احکام موجود تھے اور جن کی زندگی کا مقصد یہ تھا کہ تمام انسانوں کو اس سے روشناس کرایا جائے۔ مذہبی روایات و رسوم جو بیت المقدس کے مہیکل سے وابستہ تھیں سیاسی تباہی کے باعث اب ممکن نہیں تھیں اس لیے روحانی جذبے کا اظہار داخلی اور انفرادی شکل اختیار کر گیا۔ چونکہ خارجی ماحول ان کی اجتماعی زندگی کے لیے کیسرنا سازگار تھا اور ان کے روحانی افکار و جذبات کا اظہار معاشرتی زندگی میں ہونا بالکل ناممکن تھا اس لیے ان کی ساری تگ و دو اب فرد کے اندرونی نفس کے ارتقا تک محدود ہو کر رہ گئی

ایک زمانہ تھا جب یہودیوں کے نزدیک بلند ترین نصب العین اس دنیا میں حکومت الہیہ کا قیام تھا جس کا سربراہ حضرت داؤد کی اولاد میں سے کوئی عظیم الشان مسیح ہو گا لیکن جب حالات کی ماسازگاری کے باعث یہ نصب العین محض خواب بے حقیقت بن کر رہ گیا تو انہوں نے اس تصور کو مستقبل کی روحانی زندگی کے ساتھ وابستہ کر لیا۔ ان کا خیال تھا کہ موجودہ زندگی میں بدی اور شر کا غلبہ اتنا شدید ہو چکا ہے کہ اس کی اصلاح ممکن نہیں لیکن ایک ایسا دور آنے والا ہے جب خدا کی مہربانی سے ایک نیک اور دانا آدمی کے ہاتھوں اس کی مکمل اصلاح ہو سکے گی۔ اس مستقبل بعید کے شاندار نصب العین نے بے انتہا مصائب و تکالیف کے باوجود منہلے رکھا لیکن اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مذہب اور روحانی زندگی کا سارا دار و مدار فرد کی داخلی زندگی تک محدود ہو کر رہ گیا۔ ایک فرد دوسرے افراد سے ماسخرے کے ارکان کی حیثیت سے منسلک نہیں اس لیے کہ وہ ایک ہی خدائے مطلق کے ساتھ ایک مضبوط رشتے میں بندھا ہوا ہے۔ جس چیز کی انہیں ضرورت ہے وہ صرف انسانی نفس اور خدائے واحد کا عرفان ہے۔ جس نے اپنے نفس کا عرفان کر لیا اس نے اپنے رب کی حقیقت کو پایا اور اس طرح وہ ایک انفرادی دائرے کی تنگی سے نکل کر عالمگیر برادری کا رکن بن گیا۔

حکمت و فلسفہ کی یہ دو مختلف روایات آخر کار فیلو کے نظام فکر میں اکرم آہنگ ہو گئیں۔ اس نے کوشش کی کہ یہودی مذہب کی روح کو یونانی فلسفہ کی زبان میں پیش کرے۔ یہ باہمی داد و ستد تصوف کی تاریخ میں بہت اہمیت کی حامل ہے کیونکہ اس میل سے بعض ایسے تصومات وجود میں آئے جن کی آواز بازگشت میسائی اور اسلامی تصوف میں آج بھی مسمی جاتی ہے۔ ان مختلف تصورات میں سب سے زیادہ اہم تصور کمر (Mormon) ہے جو مختلف شکلوں اور مختلف الفاظ کا جامہ پہنے ہوئے تقریباً ہر صوفی فاسفی کے ہاں پایا جاتا ہے۔ اسلامی تصوف کی تاریخ اور اس کے ارتقا کو سمجھنے کے لیے اس تصور کی تفصیل تاریخ اور اس کے مضمرات کو سمجھنا ضروری ہے۔

### ہیریکلیٹس

سب سے پہلا شخص جس کے ہاں لوگوں کی کلمہ کا تصور ملتا ہے ہیریکلیٹس (Heracleitus) ہے (۵۲۵-۴۵۰ قبل مسیح)۔ وہ ہر دو ہمتوں کے ایک مشہور خاندان سے تعلق رکھتا تھا لیکن معلوم ہوتا ہے کہ وہ صاحب دل آدمی تھا اس لیے اپنے زمانے کے مذہبی اور سیاسی حالات سے بے حد نالاں، اداسی بنا پر اس نے اپنے آبائی پیشہ کو ترک کر دیا اور لوگوں کی دینی اور معاشرتی اصلاح کا بیڑا اٹھایا۔ اس کا کلام مختلف اور مختصر اقوال پر مشتمل ہے اور اس کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے دل میں پیغمبرانہ اصلاح کا جذبہ موجود تھا۔ اس نے اپنے زمانے کے لوگوں پر سخت تنقید کی اور انہیں دعوت دی کہ وہ اس کی بات کو سنیں اور اس کے کلام کی طرف پوری توجہ کریں تاہم کہ وہ فلاح حاصل کر سکیں۔ جس پیغام یا کلمہ کا وہ مجرب و ہے وہ کوئی عارضی اور وقتی اہمیت نہیں رکھتا بلکہ وہ حقیقت ازلی ہے جو ہر زمانے اور ہر جگہ صحیح اور درست ہے۔ وہ اس صداقت کا جس کو وہ کلمہ کا نام دیتا ہے پیغامبر ہے۔ چنانچہ کہتا ہے :

”میری طرف نہیں بلکہ کو غور سے منو۔ یہ تسلیم کرنا حکمت ہے کہ تمام اشیا، ایک وحدت میں منسلک ہیں۔ اگرچہ یہ کلمہ ازلی اور ابدی ہے لیکن اس کے باوجود لوگ اس کو سن کر یوں کانوں پر مٹاتے دھرتے ہیں کہ گویا وہ اس سے واقف نہیں۔ اگرچہ تمام واقعات و حادثات اسی کلمہ ازلی کے مطابق ظہور پذیر ہوتے ہیں لیکن لوگوں کے اعمال اور افعال سے یوں ظاہر ہوتا ہے کہ وہ گویا اس سے بالکل واقف نہیں اگرچہ میں حقیقت حال سے واقف کرنے کے لیے ہر چیز کی غفلت سمجھ کر واضح الفاظ میں ان کے سامنے رکھ دیتا ہوں۔ لیکن عام لوگوں کی زندگی کا یہ حال ہے کہ وہ جاگتے ہوئے بھی اپنے اعمال کی حقیقت سے اس طرح غافل ہیں کہ گویا وہ سوئے ہوئے ہیں۔“

یہ الفاظ بقول درزر جگر (The Great Teacher) کسی معلم یا محقق کے نہیں بلکہ ایک ایسے پیغمبر کے معلوم ہوتے ہیں جن کا مدعا محض علمی تحقیق نہیں بلکہ جس کے سامنے ایک عملی مقصد ہے تاکہ وہ لوگوں کو غفلت کی نیند سے بیدار کر سکے اس کے نزدیک دنیا کے انسان دو حصوں میں منقسم ہیں۔ ایک طرف وہ ہیں جو عقل و ہوش کے مالک ہیں یعنی پوری طرح بیدار ہیں اور دوسری طرف انسانوں کی اکثریت ہے جو خواب میں مبتلا حقیقت سے بالکل بے خبر ہیں۔ ہر کلیش ایک ایسا شخص ہے جو کلمہ ازلی اور صداقت ابدی کا پیغامبر ہے اور اس کے سامنے لوگوں کا جھوم ہے جو اس سے بالکل بے خبر ہیں حالانکہ ساری کائنات اسی کلمہ کے مطابق ازل سے چل رہی ہے۔ یہی بات اس کی پیغمبرانہ شان کو ظاہر کرنے کے لیے کہنی ہے۔ اس کے الفاظ میں ایک طرح کی طنز اور جذبات کی گہرائی اس چیز کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ اس کا مقصد محض علمی طور پر کسی فلسفیانہ نتیجہ تک پہنچنا نہیں بلکہ لوگوں کی عملی زندگی کو ان کی موجودہ اور مروجہ حالت سے بدل کر ایک بہتر اور صحیح راستے پر لانا ہے۔ ایک دوسری جگہ وہ کہتا ہے: ”حکمت اور صداقت ایک عمومی اور عالمگیر شے ہے۔۔۔۔۔ اس لیے میں چاہیے کہ ہم اس عمومی صداقت کی پیروی کریں۔ اگرچہ یہ کلمہ عالمگیر ہے، عام آدمی اس طرح زندگی بسر کرتے ہیں کہ گویا یہ کلمہ اور صداقت محض انفرادی اور موضوعی (Subjective) شے ہے۔“

ہر کلیش کے نزدیک لوگوں یا کلمہ کی نوعیت اخلاقی اور سیاسی ہے کیونکہ وہ نہ صرف عالمگیر ہے بلکہ شغف مظاہر اور موجودات میں ایک بنیادی حقیقت بھی ہے۔ اس کی مثال ایک ریاست کے قانون کی سی ہے جو اس ریاست کے مختلف النوع افراد کو ایک وحدت میں منسلک کرتا ہے لیکن اس کے باوجود اس کی ماہیت اس طرح کے ماضی اور وقتی قانون سے بلا ہے کیونکہ وہ سب موجودات کی ماہیت مشترک ہے اور انسانی نفس اس کی آواز یا ذریعہ اظہار ہے۔ وہ لوگ

جو قلب، نفس کی آواز پر لبیک کہتے ہیں وہ مجبور ہیں کہ اس چیز کی پیروی سے قوت حاصل کریں جو سب میں مشترک ہے اس طرح جس طرح ایک شریعت یا ملکیت قانون کے باعث مضبوط ہوتی ہے۔ تمام انسانی قوانین کا سرچشمہ ایک روحانی قانون ہے جو ہر جگہ جاری اور ساری ہے اور سب کے لیے کمافیٰ اور ہر جگہ فاتح ہے۔ یہ قانون خداوندی خارجی فطرت میں بھی کارفرما ہے۔ ایک جگہ وہ کہتا ہے کہ سورج اپنے مقررہ حدود سے تجاوز نہیں کر سکتا اور اسی قانون خداوندی کو لوگوں کے پاس پہنچانے کا کام اس نے اپنے ذمہ لیا۔ یہ قانون محض علم طبیعیات کی اصطلاح میں واقعی اور فطری قانون (NOMINATIVE) ہے جو انسانوں کے سامنے درستی اور نادستی، حق و باطل، اچھائی اور بُرائی کی تمیز پیش کرتا ہے۔ اس کے سامنے ایک وجود مطلق کا تصور موجود ہے جس کی حکمت و دانائی کا مظاہرہ قانون یا کلمہ ہے جو خارجی کائنات اور انسانی نفس دونوں کے اندر موجود ہے اور انسانی فلاح کا دار مدار اس واحد کی رہنمائی پر ہی ہے۔

یونانی فکر کی تاریخ میں ہر یکلیس کا نام منفرد ہے۔ اس نے سقراط اور فلاطون سے پہلے صوفیانہ ازمندہ ہی رجحانات کو اجاگر کرنے کی کوشش کی اور کورن فورڈ کی رائے ہے کہ اس کی فلسفہ قدیم یونانی فلاسفہ فطرت کی مادیت کے خلاف ایک صحیح نیا ردِ عمل تھا۔ اس کے نزدیک علوم و فنون کا اکتساب یا حصول انسان کو حکمت و دانائی سے روشناس نہیں کرتا، علوم طبعی اور ریاضیات خارجی کائنات کے متعلق ناقص اور نامکمل معلومات مہیا کرتے ہیں۔ صحیح حکمت کے حصول کے لیے آغاز خارج سے نہیں بلکہ انسانی نفس سے ہونا چاہیئے کیونکہ حقیقت مطلقہ کا صحیح پرتو ہی انسانی نفس ہے۔ چنانچہ اس کا قول ہے کہ ”میں نے اپنے نفس کے اندر غوطہ ڈکا کر حقیقت کو تلاش کیا ہے۔“ ایک دوسری جگہ وہ کہتا ہے کہ ہر انسان میں اپنے داخلی نفس کو جاننے کا بلکہ موجود ہے اس لیے اسے چاہیئے کہ وہ اس کے اندر بھانکے۔ چنانچہ سقراط کی طرح اس نے طبعی فلاسفہ کی موٹنگا فیول کے خلاف پُر زور احتجاج کیا اور لوگوں کی توجہ خارج سے ہٹا کر ان کے اپنے نفسوں کی طرف مبذول کی لیکن جہاں سقراط کا مقصد محض اخلاقی تھا، ہر یکلیس کا مقصد لوگوں کو اس ماضی اور فانی دنیا سے ہٹا کر وحدتِ مطلقہ اور وحدتِ ازل کی طرف متوجہ کرنا تھا۔ حکمت کا دار مدار صرف ایک چیز پر ہے۔ — اس کلمہ یعنی لوگوں کا علم جو ہر جگہ موجود ہے۔ اس کے بعد روایت میں کلمہ کا تصور زیادہ وضاحت سے ملتا ہے اور مورخین فلسفہ کا یہ کہنا صحیح ہے کہ روایتی فلسفہ درحقیقت ہر یکلیس سے بہت زیادہ متاثر ہے۔ انہوں نے ہر یکلیس کی طرح حقیقتِ مطلقہ اور کلمہ ازل کو آگ یا صحیح الفاظ میں نور سے تشبیہ دی جو اس کائنات کا جو ثمرہ عقلی (SEMINAL REASON) یا کلمہ تخلیقی ہے۔ روایتیوں کے

۲۵ دیکھئے جیکر، صفحہ ۱۳۴

۱۵ کورن فورڈ، صفحہ ۷۹، جیکر، صفحہ ۱۱۵

۳۵ کورن فورڈ، صفحہ ۷۹، نمبر ۱۰۱

۳۵ دیکھئے انسائیکلو پیڈیا مذہب و اخلاق جلد ۸، صفحہ ۱۳۲

۵۵ کورن فورڈ، صفحہ ۷۹، نمبر ۴۱

اس کلمہ کو دو مختلف حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ ایک کلمہ وہ ہے جو حالت امکان (POTENTIALITY) میں ہے اور دوسری  
 لہذا پذیر نہیں ہوا اور دوسرا وہ کلمہ خداوندی جو عالم وجود میں ظاہر ہو چکا ہے۔ اسی تقسیم سے کلمہ کا ایک نیا اور دوسرا مفہوم  
 یعنی "لفظ" سامنے آگیا۔ اور اس طرح یونانی لوگوں یا کلمہ رواقیوں کے واسطے سے یہودی "کلمہ" سے وابستہ ہو گیا۔ رواقیوں  
 کے نزدیک الفاظ و تصورات اور ایک ہی حقیقت کے دو پہلو تھے اور اسی لیے لوگوں یا کلمہ جب تک "قلب" یا  
 ذہن میں ہے تصور ہے لیکن جب وہ زبان سے ادا ہوتا ہے تو وہی لفظ بن جاتا ہے۔ یہ کلمہ واحد ہونے کے باوجود تمام  
 انسانوں میں مشترک ہے اور اسی کی بنا پر انسانیت کا وحدانی تصور پیدا ہوتا ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ رواقیوں کے ہاں ہی لوگوں یعنی کلمہ یا عقل ہی خدا ہے لیکن بعض رواقی مفکرین کے ہاں خدا کی  
 ذات اور اس کلمہ یا عقل کو دو مختلف وجود تسلیم کیا گیا ہے اگرچہ مؤرخ لڈ کراس کا بہترین مظهر ہے۔ چنانچہ کلینتیز (۱۔ ۱۰۰ ص ۱۰۰)  
 کی مناجات کے مندرجہ ذیل الفاظ قابل غور ہیں: "تمام فانی انسانوں کے لیے ہی زیبا ہے کہ وہ تمہیں مخاطب کریں  
 کیونکہ ہم تیری اولاد ہیں اور اس دنیا کی ساری زندہ مخلوق کے مقابلہ پر تیری صورت پر بنا گئے ہیں۔ اس لیے میں ہمیشہ  
 تیری مناجات کروں گا اور تیری قدرت و طاقت کے راگ الاہوں گا۔۔۔۔۔ یہ تم ہی ہو جس نے بے ترتیبی سے ترتیب  
 نظام پیدا کیا اور ہر چیز کا آخری لمبا و ماوی تم ہی ہو کیونکہ تم نے ہی عقل واحد یعنی لوگوں یا کلمہ قائم کیا جو ہماری زندگی کا حامل  
 ہے۔۔۔۔۔ اے خدا انسانوں کے دلوں سے بے وقوفی اور نادانی کو زائل کر اور ان کو توفیق دے کہ وہ حکمت کو پاسکیں کیونکہ  
 تو حکمت و دانائی سے اس کائنات پر فرمانروائی کرتا ہے۔۔۔۔۔ فانی انسانوں کے لیے اس سے بہتر کوئی بات نہیں کہ وہ  
 اس لوگوں یعنی عالمگیر قانون خداوندی کی تعریف کریں۔"

یہودیوں کے ہاں کلمہ کی تخلیقی قوت کا تصور بہت پرانا ہے جو انہوں نے ایک اور سامی قوم سمیری اور بابلی سے لیا۔  
 سمیریوں کے ہاں منہ سے نکلا ہوا لفظ یا وعدہ ایک حقیقی وجود تصور ہوتا تھا اور اسی لیے ان کے اوراد اور مناجاتوں میں کلمہ کو  
 دیوتاؤں کے غم و غصہ کا اظہار تصور کیا گیا۔ مثلاً "کلمہ جس نے بلند یوں پر آسمانوں کو ہلایا اور جس کے باعث نیچے زمین ٹپک  
 اٹھی" کلمہ کا یہی تصور یہودیوں کے ہاں سمیریوں کے ذریعہ پیدا ہوا۔ چنانچہ "حکمت سلیمان" میں یہوواہ کے کلمے کے متعلق  
 مندرجہ ذیل فقرے اس سمیری عقیدہ کی آدنا بازگشت ہیں:

"تمہارا قادر مطلق کلمہ ایک خونخوار سیاہی کی شکل میں عرش و کرسی سے بد قسمت ملک میں اُترا، اس کے ہاتھ میں تمہارا  
 حکم کا تیز توار تھی اور اس کے اثر سے ہر جگہ موت طاری ہو گئی۔"

زبور (۱۲۷، ۱۵) کے الفاظ: ”وہ اپنا حکم زمین پر بھیجتا ہے، اس کا کلام نہایت تیز رو ہے۔“ اسی سمیر سی عقیدہ کا اظہار میں۔

سمیریوں اور بابلیوں کے ہاں پانی کو ازل کی حقیقت حاصل تھی جس سے تمام اشیاء کی تخلیق ہوئی۔ تخلیقی قوت کا منبع پانی ہی تھا اور پانی کی حقیقی حکمت اور تخلیقی قوت کے لیے ان کے ہاں لفظ ممو (Mammon) استعمال ہوتا تھا جس کے لغوی معنی ”آواز“ یا منہ سے نکلے ہوئے کلام یا کلمہ کے ہیں۔ ممو کو بعد میں ایک شخص وجود کی شکل دی گئی جس کی تصدیق ایک یونانی مورخ کی کتاب سے ہوتی ہے۔ اس کے بیان کے مطابق ممو عالم معقولات اور مینشے پانی کے دیوتا اپسو کا اکلوتا بیٹا ہے۔

سمیری بابلی فلسفے کی رو سے شے کی حقیقت کا دار و مدار اس کی صورت پر تھا یعنی ان کے نزدیک خدا کے ذہن میں ہر شے کا ایک تصور تھا اور یہی تصور اس شے کے نام سے ظاہر ہوتا تھا اس طرح تمام علم ایک طرح کا الہام ہے اور اشیاء کی حقیقت ان کے مادی وجود پر نہیں بلکہ ذہنی تصور پر منحصر ہے۔ تمام مادی اور غیر مادی اشیاء کے وجود کا دار و مدار پانی کے دیوتا پر ہے جو ممو ہے اور آفاقی عقل سے تعبیر کیا جاتا تھا۔ اس طرح ان کے نزدیک یہ تمام کائنات ایک رشتے میں منسلک ہے جس کی بنیاد یہی روحانی تخلیقی عقل ہے۔

اسی بابلی فلسفہ نے پہلے یونانی مفکرین کو متاثر کیا۔ بعض مؤرخین کا خیال ہے کہ تھیلز نے جو یونانی فلسفہ کا ابراہان تصور کیا جاتا ہے اسی فلسفہ کے زیر اثر پانی کو اصول اول تسلیم کیا تو اس کے اولین پیروؤں کے نزدیک یہی آفاقی جوہر (Cosmos) اور بابل (Sulaimance) خود عقل، حکمت اور ہم آہنگی کا دوسرا نام ہے۔ اسی طرز پر ٹھیلیس کے کلمہ یا قانون حرکت (اور بابل فلسفہ کے تخلیق کلمہ یا حکمت میں کافی مماثلت ہے)۔

اسی بابلی تصور کے زیر اثر یہودیوں کے ہاں کلام دیا کلمہ کی تخلیقی قوت کا تصور رائج ہوا۔ جلاوطنی کے بعد کی کھسی ہوئی کتابوں میں یہ تاثر صاف جھلکتا ہے۔ مندرجہ ذیل فقرات قابل غور ہیں:

”آسمان خداوند کے کلام سے اور اس کا سارا لشکر اس کے منہ کے دم سے بنا۔“ (زبور ۱۲۴، ۶)

”اور وہ اپنا کلام نازل فرما کر ان کو شفا دیتا ہے۔“ (زبور ۱۰۷، ۲۰)

”اسی طرح میں کلام جو میرے منہ سے نکلتا ہے ہو گا۔ وہ بے انجام میرے پاس واپس نہیں آئے گا بلکہ جو کچھ میری خواہش ہو گی وہ اسے پورا کرے گا اور اس کام میں جس کے لیے میں نے اسے بھیجا ہو گا۔“ (یسعیاہ ۵۵، ۱۱)

یہ کلام یا کلمہ آسامی زبان میں میمراد *Memorandum* کہلانے لگا۔ اس کا مادہ "امر" ہے جس کے لغوی معنی بولنے کے ہیں۔ اور اس لیے میمر کے معنی لوگوں کی طرح کلمہ کے ہیں لیکن جس میں لوگوں کی طرح "عقل" کا مفہوم شامل نہیں۔ بلکہ کن جس سے خدا نے کائنات کی تخلیق کی اسی سے ملحقہ تصور ہے۔

میمر میں تین مختلف تصورات شامل ہیں۔ — تخلیق، پروردگاری اور الہام۔ خدا کے منہ سے لفظ (کُن) نکلا اور کائنات کی تخلیق ہوئی اور پھر اس کی روح یا نغمہ ان چیزوں میں زندگی پیدا کرتا ہے جن کو اس کے کلمہ نے تخلیق کیا اور اس زمین میں بحر پر زندگی کے آثار پیدا ہو گئے۔ اسی طرح نبیوں پر وحی اور شریعت کا نزول اسی کلمہ کے باعث ہوا۔ حمد عتیق سے کچھ مثالیں اوپر دی گئی ہیں۔ جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ہاں کلام یا کلمہ ایک تخلیقی قوت کی حیثیت سے خدا سے ایک علاحدہ وجود تھا۔

اسی طرح بعد میں حمد عتیق کی دوسری کتابوں اور خاص کر صحیفہ ایوب میں حکمت "کا تصور ملتا ہے۔ دوسری طرف زرتشتی افکار سے متاثر ہو کر یہودیوں کے ہاں "حکمت" کا تصور ایک شخص وجود کی حیثیت سے بعض صحیفوں میں نمایاں طور پر ملتا ہے۔ بعض ان صحیفوں کے علاوہ جو موجودہ انجیل میں شامل نہیں ایوب اور امثال میں اس کی مثالیں موجود ہیں۔ ایوب کے اٹھائیسویں باب سے کچھ مثالیں درج کی جاتی ہیں "خدا اس کی (یعنی حکمت کی) راہ کو جانتا ہے اور اس کی جگہ سے واقف ہے۔۔۔ جب اس نے بارش کے لیے قانون اور حد کی برقی کے لیے راستہ ٹھہرایا تب ہی اس نے اسے دیکھا اور اس کا بیان کیا۔ اس نے اسے قائم کیا بلکہ اسے ڈھونڈ نکالا۔" (۲۳، ۲۵-۲۷)

ستاہیوں آیت میں جن الفاظ کا ترجمہ مردہ انجیل میں "بیان کیا" درج ہے اس کی جگہ بعض لوگوں نے "مطالعہ کیا" یا "غور کیا" (بعض نسخوں) کے الفاظ استعمال کئے ہیں اور اس طرح ان فقرہوں سے کہ خدا نے حکمت کا "مطالعہ کیا" اور اس کو "ڈھونڈ نکالا" (دوسری تشریح کے مطابق اس کے علم کا امتحان لیا) یہ نتیجہ نکالا گیا ہے کہ "حکمت" نے تخلیق کائنات کا نقشہ اور قوانین ہمایا کئے جن کو خدا نے صحیح پایا اور اس کے مطابق یہ کائنات ظہور میں آئی۔

اس نظریہ کی تائید صحیفہ امثال سے ہوتی ہے جو اس وقت لکھا گیا جب یہودیوں کا جلا وطنی کے بعد پہلی مرتبہ زرتشتیوں سے میل جول ہوا۔ کم از کم یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ صحیفہ اس وقت معرض تحریر میں آچکا تھا جب یہودی یونانی فلسفہ سے متاثر ہونا شروع ہوئے۔ اس طرح یہ چیز حقی طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ "حکمت" کا یہ تصور یونانی فکر کے اثرات سے بالکل پاک ہے۔



امثال کے باب ۸ کی چند آیات درج ذیل ہیں جن میں حکمت کے متعلق تفصیلات بیان کی جا رہی ہیں:

”خداوند نے انتظام عالم کے شروع میں اپنی قدیمی صنعتوں سے پہلے مجھے پیدا کیا۔ میں ازل سے یعنی ابتدا ہی سے مقرر ہوئی۔ اس سے پہلے کر زمین تھی۔ میں اس وقت پیدا ہوئی جب گہراؤ نہ تھا، جب پانی سے بھرے ہوئے چشے نہیں تھے۔ میں پہاڑوں کے قائم کئے جانے سے پہلے اور نیلوں سے پہلے خلق ہوئی جبکہ اس نے ابھی نہ زمین کو بنایا تھا نہ میدانوں کو اور نہ زمین کی خاک کی ابتدا کی تھی۔ جب اس نے آسمان کو قائم کیا میں وہیں تھی۔ جب اس نے سمندر کی سطح پر دائرہ کھینچا، جب اس نے اوپر افلاک کو استوار کیا اور گہراؤ کے سونے مضبوط ہو گئے، جب اس نے سمندر کی حد ٹھہرائی تاکہ پانی اس کے علم کو نہ توڑے، جب اس نے زمین کی بنیاد کے نشان رکھائے، اس وقت ماہر کاریگر کی مانند میں اس کے پاس تھی اور میں اس کے لیے بارش خوشنودی تھی اور ہمیشہ اس کے حضور شادمان رہتی تھی اور میری خوشنودی بنی آدم کی صحبت میں تھی۔“ (۲۲-۳۱)

اس ازل کی ”حکمت“ کے پاس لوگوں کی بھلائی کے لیے کچھ پیغام ہے جو ان پر اکثر اوقات وحی والقا کرتی رہتی ہے مثلاً اسی صحیفہ کے اسی باب کی چند متفرق آیات درج ذیل ہیں:

”اے آدمیو! میں تم کو پکارتی ہوں اور بنی آدم کو آواز دیتی ہوں۔“ (۴)

”سنو! کیونکہ میں لطیف باتیں کہوں گی اور میرے لبوں سے راستی کی باتیں نکلیں گی اس لیے کہ میرا منہ سچائی کو بیان کرے گا۔ میرے منہ کی سب باتیں صداقت کی ہیں۔۔۔۔۔ سمجھنے والے کے لیے وہ سب صاف ہیں اور مسلم حاصل کرنے والوں کے لیے راست ہیں۔“ (۶-۹)

”میں صداقت کی راہ پر انصاف کے راستوں میں چلتی ہوں۔“ (۲۰)

”جو مجھ کو پاتا ہے زندگی پاتا ہے۔“ (۳۵)

ان مختلف اقتباسات سے چند حقائق واضح طور پر سامنے آ جاتے ہیں (۱) تخلیق کائنات سے پہلے خدا نے حکمت کو پیدا کیا تھا (۲) خدا نے اسے اس کائنات کا انتظام کرنے کے لیے مقرر کیا تھا یا خود اس کے انتظام کرنے میں اس کی مددگار تھی (۳) حکمت کی حیثیت ایک ماہر کاریگر کی تھی جن نے اس کائنات کی تخلیق کا نقشہ بنایا اور جسے خدا نے پزیر لیا اگرچہ تخلیقی عمل براہ راست خود خدا کا تھا (۴) حکمت کو خدا کے ساتھ رہنے کا شرف حاصل تھا اور جس کی موجودگی خدا کے لیے شادمانی کا باعث تھی (۵) حکمت کے تمام افعال اور اس کا پیغام بنی آدم کے لیے مخصوص ہے وہی زندگی اور صداقت کے طریقوں کی نشاندہی کرتی ہے (۶) حکمت کے پیغام کی خصوصیت راستی، صداقت، علم، انصاف یا شریعت ہیں۔

(باقی آئندہ)

محمد حنیف ندوی

# روایت و روایت کے قرآنی پیمانے

(۲)

اس سلسلہ میں سب سے پہلے سورہ مائدہ کی اس آیت پر غور کیجئے جس میں آنحضرتؐ کی ذات گرامی کو لفظ نور سے تعبیر کیا گیا ہے: - یا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا مبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب وليعرف منكم الذين جاءكم من الله نور وكتاب مبين  
سورہ نسا کے آخری رکوع میں آنحضرتؐ کی پوری زندگی اور فکر و عمل کے پورے دھانچے کو ”برہان“ ٹھہرا گیا ہے:

يا ايها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وانزلنا اليكم نوْرًا مبينًا

اس حقیقت کو بھی مد نظر رکھیے کہ پیغمبر اپنے مجتہدات کو وحی و عصمت میں سمو کر پیش کرتا ہے۔ اور اس کی بیان کردہ تفسیر و تاویل کو کسی طرح بھی وظیفہ نبوت سے الگ تھلگ قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اس کے لیے سورہ نجم کی اس تشریح کو دیکھیے:

وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى

اور اس کی سیرت و کردار کا پورا کارخانہ بنی نوع انسان کے لیے حجت و سند ہے، اور اگر دین کے صحت مند تصور سے کوئی شخص محروم نہیں ہے تو یہ کہنا چاہیے کہ اس کی اطاعت و فرمانبرداری کے بغیر اسلام کی برکات سے بہرہ مندی کی کوئی صورت ہی نہیں۔ لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر وذكر الله كثيرا۔

یہی وجہ ہے کہ آنحضرتؐ کی ذاتی اطاعت پر قرآن نے جابجا زور دیا ہے۔ آپؐ کے ساتھ وابستگی یا عقیدت و محبت پر بار بار کیا گیا ہے کیونکہ اسلامی نقطہ نظر سے وحی و الہام کا تعلق صاحب دعوت سے عارضی و وقتی نہیں ہوتا کہ انقطاع وحی سے منقطع ہو جائے بلکہ یہ ایک مستقل رابطہ کا نتیجہ ہوتا ہے، جو ہمیشہ ہمیشہ قائم رہتا ہے اور اس سے پیغمبر یا نبی روزمرہ کی زندگی میں رہنمائی حاصل کرتا ہے، اور اس کی روشنی میں اہم امور دینی میں فیصلہ کن قدم اٹھاتا ہے۔ نبوت و رسالت کا یہ تصور علمی حلقوں میں کس قدر جاننا اور متعارف ہے، اس کا اندازہ اس حقیقت سے لگائیے کہ ہمارے

ہاں بڑے بڑے حکماء و صوفیاء نے جب بھی اسے حکمت و فلسفہ کی زبان میں بیان کرنا چاہا تو بطور اصول موضوعہ کے سب سے پہلے اس شے کو مان لیا کہ ربط و اتصال کی یہ شکل دائمی ہے عارضی نہیں۔

مثلاً فارابی کے نزدیک منصب نبوت کے یہ معنی ہیں کہ یہ زمین اور آسمان میں ایک نوع کا اتصال ہے۔ عالم ناسوت و ملکوت میں پیوند کی ایک مخصوص صورت ہے یا اس کی فلسفیانہ اصطلاح میں مثیلہ کا عقل فعال سے ربط و ضبط ہے۔ غزالی کا کہنا ہے کہ یہ ایک سرخیمہ ہے علم و ادراک کا جو عنایت الہی سے نفس انسانی کی اندرونی تہوں میں پھوٹ پڑتا ہے۔ ابن خلدون اسے پھٹا عاصہ سمجھتے ہیں۔ لہذا وہی اللہ کے نزدیک یہ ایک طرح کی تفہیم ہے۔ چنانچہ حجۃ اللہ میں انبیاء کو یہ معنی کے نام ہی سے پکارے گئے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا تعلق انبیاء سے صرف وقتاً فوقتاً القائے وحی یا تنزیل کتاب ہی کا نہیں بلکہ تفہیم و تعلیم کا بھی ہے۔ اور یہی اصلی و بنیادی تعلق ہے کیونکہ اس سے پیغمبر کی زندگی کے اس پہلو کی پوری پوری تشریح ہوتی ہے کہ اس کا ہر قول و فعل اور اس کی ہر ہر تاویل و بیان واجب الطاعت اور ماننے کے لائق ہے۔ قرآن میں یہ چاہے صراحتاً مذکور نہ ہو جمال الدین افغانی نے جو اسلامی تاریخ میں مسئلہ فکر و حکمت کی آخری کڑی میں نبوت کو یہ کہہ کر سمجھانے کی کوشش کی ہے کہ تمام عالم انسانی ایک جسم کی مانند ہے اور عضوی وحدت یا اکائی سے تعبیر ہے اور نبوت ان میں ذہن و فکر یا روح کی طرح ہے جس پر کہ اس کی دیکھ بھال یا نگرانی فرض ہے۔ گویا جس طرح ذہن و فکر شعوری اور غیر شعوری طور پر جسم کی حرکات کی تشکیل و تعیین کرتا رہتا ہے اور ایک لمحہ بھی غفلت نہیں کرتا۔ اسی طرح پیغمبر معاشرہ کی نگرانی میں مستقل طور پر لگا رہتا ہے، اور پھر جس طرح روح کے غافل ہونے کے معنی جسم انسانی کی قطعی موت کے ہیں۔ اسی طرح کوئی معاشرہ پیغمبر سے ربط و اتصال قائم رکھے بغیر زندگی کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ جب یہ معلوم ہو گیا کہ آنحضرت کا مرتبہ محبوبیت اور اسلام میں نبوت و رسالت کا تصور اس بات کا متقاضی تھا کہ قرآن کے ساتھ آنحضرت کی شخصیت کو جاگ کر کیا جائے اور ان کے احوال و اقوال کو ضبط تحریر میں لایا جائے۔ اور یہ کہ یہ تقاضا اصلی و دینی تقاضا تھا مصنوعی اور پیدا کردہ تقاضا نہیں تھا۔ تو اب اس کے ساتھ تدوین حدیث کے تیسرے عامل یعنی عربوں کے مزاج و روایت پرستی سے بھی نفس مسئلہ کے سمجھنے میں خاصی مدد مل سکتی ہے۔ گہ نے تو اسے ہر سبیل طعن ہی ذکر کیا ہے اور اس سے اپنا پسندیدہ اور حسبِ منشا نتیجہ ہی اخذ کیا ہے۔ لیکن اگر پہلے دو عوامل کی اہمیت کو ابھی طرح ذہن نشین کر لیا جائے تو اس سے تدوین کے بارے میں کم از کم جو ایک اعجاب سامعین کے دلوں میں پیدا ہوتا ہے اس کا ازالہ ضرور ہو جاتا ہے۔

جن لوگوں نے جاہلیت کے دور کا سرسری مطالعہ بھی کیا ہے وہ خوب جانتے ہیں کہ تغزل و نسیب کے بعد مفاخر کا ان کے ہاں کیا درجہ ہے اور آباؤ اجداد کے کارناموں کو بیان کرنے اور اچھلنے میں انہیں کس درجہ ہمارت حاصل ہے۔ ہر قبیلہ کے کچھ شیوخ ہیں، خطباء اور حکماء ہیں، بہادر اور فیاض ہیں جن کی سخاوت و مہمان نوازی

قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آيَاتِنَا۔

قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ الْيَاسَنَ.

یہی لوگ جب اسلام کے آغوش میں آئے تو غافل و کور کیا دیکھنے اور بیان کرنے کی اس عادت نے قدرتاً حدیث و روایت کی شکل اختیار کر لی۔ یعنی پہلے اگر لوگ مزے لے لے کر جاہلیت کے ”وقائع“ اور ”ایام“ کا تذکرہ کرتے تھے اور یہ کہہ کر اپنا ایمان غرّالوں اپنے قبیلوی نفس کی تسکین اور خوشنودی کا سامان فراہم کرتے تھے تو اب ان کا محبوب ترین مشغلہ یہ ٹھہرا کہ اسلام کی فتوحات و غزوات کی داستانوں کو دُھرائیں۔ آنحضرتؐ کے حالات احوال کی موزونیتوں کو بیان کریں اور یہ بتائیں کہ کن حالات میں انہوں نے اسلام قبول کیا اور کس کس طرح یہ اسلام ان کی زندگی کے مختلف گوشوں پر اثر انداز ہوا۔ کیا حدیث و روایت کے مبسوط و خائرانی حقائق پر مشتمل نہیں ہیں؟ اور کیا ان میں قدیار کی حکایتِ دل نواز کے سوا کوئی اور افسانہ بھی درج ہے؟ جو مقصود بالذات ہو اور جس کو اس درجہ درخور اعتناء سمجھا گیا ہو۔

اس سادہ سی وضاحت سے مسلمانوں کے اس غیر معمولی شوق و شغف اور اعتقاد و قرض کی ایک حد تک توجیہ ہو  
اتی ہے جس کو انہوں نے تدوین روایت کے بارہ میں رد رکھا ہے۔ آئیے عوامل و اسباب کی اس تیسرے کے بعد  
بہ دیکھیں کہ آیا قرآن سے حدیث و روایت کے کچھ پانوں اور نمونوں کا سر افع ملتا ہے یا نہیں۔

اس ضمن میں زیادہ تفصیل کی ضرورت نہیں۔ سب سے پہلی بات دیکھنے کی یہ ہے کہ احادیث و مرویات کا مرکز می  
لہذا محور کیا ہے کہ جس کے گرد احادیث کا پورا ذخیرہ گھومتا ہے۔ یہ مدار و محور آنحضرتؐ کی ذات، آپ کا قہار  
نت و اطوار اور دین کے متعلق آپ کی اہم تصریحات ہیں۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ کیا کتاب اللہ نے اس موضوع کو کوئی  
بت دی ہے۔ اور خصوصیت سے آنحضرتؐ کی زندگی کے مختلف گوشوں پر روشنی ڈالی اور عملیہ ثابت کیا ہے  
نام محمدی اور اسلام ایک ہی حقیقت کے دو پہلوؤں اور ایک ہی شمع کے دو برتوؤں کا نام ہے۔

یہ ایک مستقل موضوع ہے اور تاریخ کا نہایت مستند اور تابناک باب ہے کہ قرآن سے آنحضرتؐ کی سیرت و جزئیات مرتب کی جائیں اور یہ بتایا جائے کہ جس خزانے آپؐ کو اس دنیا میں نبوت و رسالت سے سرفراز کر کے

بہم جا ہے اور جس نے ہدایت و رہنمائی عالم کا تاج آپ کے فرقہ اقدس پر سجایا ہے۔ اس نے جس عمر کی اور خوبی سے آنحضرتؐ کے حالات بیان کئے ہیں۔ ان کا جواب نہیں ہو سکتا۔ لیکن یہ بات سر دست ہمارے دائرہ فرائض سے خارج ہے اس وقت ہمیں صرف اس نکتہ کی وضاحت کرنا ہے کہ قرآن نے آنحضرتؐ کے سیر و احوال کی وضاحت کی ہے اور در فضائل ذکر کرنا اس بات کی ضمانت بھی دی ہے کہ آیات قرآنی کے ساتھ ساتھ اسوہ و ذکر رسولؐ کا باقی رہنا بھی ضروری ہے۔ اس طرح گویا اللہ تعالیٰ نے ایک نمونہ اور مثال قائم کی ہے جس کی پیروی اور تتبع میں مزید تفصیلات کی خاطر محدثین نے احادیث و میر کے مجموعے مرتب کئے ہیں جن میں آنحضرتؐ کی شبانہ و روزمہلی زندگی کے نمونوں کی وضاحت ہے۔ ان میں بتایا گیا ہے کہ آپ کے تعلقات اللہ تعالیٰ سے کس نوعیت کے تھے اور خلق اللہ سے آپ کے معاملہ و سلوک کی نوعیت کیا تھی۔ ان میں اس چیز کی وضاحت ہے کہ آپ نمازیں کیونکر ادا کرتے تھے۔ روزوں کی تفصیلات کیا ہیں مناسک حج کی جزئیات کا کیا عالم ہے۔ عبادات کے کیا فضائل ہیں۔ اور ان کے تعلقات کیا کیا ہیں؟ یہی نہیں ان میں ان امور کی تفصیل بھی درج ہے جن کو قرآن حکیم نے محض اجمالاً ذکر کیا ہے۔ اس مرحلہ پر اس نکتہ جعفر اکو میں بھونا چاہیے کہ خود قرآن نے بھی بابا مفصل ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور کہا ہے کہ اس میں ہر شے کی وضاحت پائی جاتی ہے۔ پچھل بختوں کو اگر ذہن میں رکھا جائے اور بغیر کے مرتبہ و مقام کے بارہ میں جو کچھ ہم نے لکھا ہے اس پر نظر و فکر کے گوشے مرکوز رہیں۔ تو اس حقیقت کو بالینے میں کوئی دشواری محسوس نہیں ہوگی کہ قرآن کی اس تفصیل کے معنی رسولؐ سے بے نیاز کے نہیں۔ اس سے عدم تعلق اور قطع ربط کے نہیں۔ بلکہ صرف یہ ہیں کہ قرآن میں جو بنیادی حقائق اور اساسی عقائد ہیں۔ ان کی پوری پوری تفصیل اور وضاحت اس میں پائی جاتی ہے۔ چنانچہ اگر ان تمام مقامات کا احاطہ کیا جائے جہاں جہاں قرآن کے مفصل ہونے کا ذکر آیا ہے تو ہمارے اس دعویٰ کا ثبوت ملے گا کہ اس تفصیل کا تعلق اصولی عقائد و افکار سے ہے تشریح اور فقہ کے تقاضوں سے نہیں۔ یعنی اس کے مخاطب کفار ہیں، مسلمان، فقہاء اور محدثین نہیں۔ کیونکہ اگر وہ سب کچھ اس کتاب میں بیان کر دیا گیا ہے جو کسی نہ کسی حیثیت سے دین کے زمرے میں آتا ہے تو پھر فقہ و اجتہاد کی گنجائش کہاں رہتی ہے تغیر و تعبیر کی دستوں کو کس طرح حق بجانب ٹھہرایا جاسکتا ہے، اور اس تمام ذخیرہ علمی کو کس طرح حق بجانب قرار دیا جاسکتا ہے جو قرآن کے رموز و اسرار کی تشریح و وضاحت کے سلسلہ میں معرض ظہور میں آیا ہے ماوراء دیول سے اسلامی ذہن و فکر کو جلا بخش رہا ہے۔ علاوہ ازیں ایک جگہ نہ بات سن رکھئے۔ کتاب میں بھی مکمل نہیں ہوتی بلکہ عمل اور سیرت، اور معاملہ و زندگی ایسی چیزیں ہیں جن سے انسان مفصل ہدایات حاصل کرتا ہے۔ اور روزمرہ کی مشکلات میں رہنمائی کی دولت سے مالا مال ہوتا ہے۔

## کیا جہیز دینا سنت ہے؟

اسلام نے عورتوں کو جتنے حقوق دیئے ہیں، ان سے زیادہ حقوق آج تک کسی مذہب، کسی قوم اور کسی مملکت نے اس ترقی یافتہ دور میں بھی نہیں دیئے ہیں۔ ہاں یہ صحیح ہے کہ عملی زندگی میں مسلمان قوم نے ان حقوق کا بڑا حصہ سلب کر لیا ہے اور دوسری طرف جن قوموں کے مذاہب نے عورتوں کو برائے نام حقوق دیئے تھے ان قوموں نے عورتوں کو عملاً بہت کچھ حقوق دے دیئے ہیں یا دے رہے ہیں۔ تاہم مذہب مسلمان بھی ہیں اور غیر مسلم بھی، لیکن اسی ترک مذہب سے مسلمان نیچے آگرے اور غیر مسلم آسمانِ عروج پر پہنچ گئے۔

ایک گن کے وہ ہیں اتراد دونوں حسب مراتب ہیں۔ جو لگائے شمع کھڑی ہے، دھن میں ہے پروانہ بھی ترک مذہب کے یہ دونوں اثرات ہماری آنکھوں کے سامنے ہیں۔ اور ترک اسلام کے نتیجے میں رسوم کفر کی پیروی جو رہی ہے اور ترک کفر کے ساتھ ساتھ اسلامی اصول کو اپنایا جا رہا ہے۔

اس کی مثال میں ہندو دھرم اور اسلامی دین کی صرف ایک بات کو پیش کرنا کافی ہے۔ ہندو دھرم میں دختر کے لیے راقش میں کوئی حصہ نہیں اس لیے وہ اس کی تلافی یوں کر لیتے ہیں کہ جب بیٹی کی شادی کرتے ہیں تو جتنا کچھ اسے دے سکتے ہیں جہیز کے نام سے دے دیتے ہیں۔ مسلمان بھی یہی کچھ ان کی دیکھا دیکھی کرنے لگے۔ بہت سے خاندانوں میں بیٹی کو ترک نہیں دیتا۔ سارے مسلمان ایسا نہیں کرتے لیکن دوسرے حصے پر سب عمل کرتے ہیں یعنی بیاتہ ہوئے اسے جہیز دینا اتنا ضروری سمجھتے ہیں کہ گویا اس کے بغیر شادی ہی مکمل نہیں ہوتی۔

ذرا یہ ستم ظریفی ملاحظہ ہو کہ ہندو اپنے دھرمی اصول کو ترک کر رہے ہیں اور اس ترک کے غلام کو اسلامی اصولوں سے پر کر رہے ہیں۔ یعنی اب دختر کو ترک دلا رہے ہیں اور جہیز کے لیے قانوناً ایک حد مقرر کر دی گئی ہے اور اس کے بالمقابل مسلمانوں نے یہ کیا کہ ہندو اصول پر جھے ہوئے ہیں۔ جہاں قانون مجبور کر دے وہاں ترک تو دے دیتے ہیں لیکن جہیز کو ایسی لازمی شرط ازدواج قرار دے رکھا ہے کہ اس کی فکر میں مرتے رہتے ہیں اور اس کا یہ اثر ہوتا ہے کہ اہل جاہلیت کی طرح بیٹی کی دلاوت کو اپنے لیے ایک بڑی مصیبت تصور کرتے ہیں۔

یہاں تک تو خیر کچھ غنیمت تھا اس لیے کہ مسلمانوں کو جب بھی یہ احساس ہو گا کہ جہیز محض ہندوؤں کی ایک رسم ہے

تو وہ اسے ترک کرنے پر آمادہ ہو جائیں گے لیکن غضب تو یہ ہو کہ انہوں نے اسے سنت رسولؐ بھی قرار دیدیا ہے۔ ظاہر ہے کہ سنت کے بغیر دین مکمل نہ ہو تو ازدواج بھی بغیر سنت جہیز کے مکمل نہیں ہو سکتا۔ پھر سب سے زیادہ دلچسپ استدلال جہیز کے سنت ہونے پر یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سیدہ فاطمہ زہراؓ کو جہیز دیا تھا جس میں بان کی چاباکی، چکی، مٹی کے گھڑے، فیل دندان کے لنگن، چاندی کا ہار، مشکیزے اور اذخر سے بھری ہوئی خوشک تھی۔ گویا مقدمات کی ترتیب یوں ہوئی کہ . . . . . حضورؐ نے حضرت فاطمہؓ کو فلاں فلاں چیزیں جہیز میں دیں لہذا جہیز دینا سنت ٹھہرا۔ اور سنت کے بغیر دین مکمل نہیں ہو سکتا لہذا جہیز کے بغیر ازدواج مکمل نہیں ہو گا۔ آپ نے ملاحظہ فرمایا، کہ ایک غیر اسلامی اور خالص ہندو انداز رسم کس طرح دواج پانگٹی۔

### مہر کی تصریح

اب ذرا ہماری مردضات کو بھی بخوبی سمجھئے۔ آپ کے سامنے خدائی کتاب کھلی ہے۔ احادیث کے دفتر موجود ہیں۔ ہر مشرب کی کتب فقہ رکھی ہوئی ہیں۔ آپ کو ہر ایک جگہ زبانی تصریح ملے گی۔ قرآن نے اسے فریضہ، صدقات اور اجر کہا ہے۔ احادیث میں اتنے صدق اور مہر بھی کہا گیا ہے۔ فقہ میں اس کے مستقل ابواب موجود ہیں اور ہر جگہ اسے ایک واجب الادا فرض بتایا گیا ہے حتیٰ کہ مسند احمد کی روایت ہے کہ:

”جو شخص ایک عورت سے کسی مہر پر نکاح کرے اور نیت یہ ہو کہ وہ اسے ادا نہیں کرے گا تو اس کا

شمار زانیوں میں ہے۔“

اور قرآن میں تو بار بار اس کی تاکید آئی ہے کہ عورتوں کو ان کا مہر خوش دلی کے ساتھ ادا کرو۔ سب کا ذکر یہاں مقصود نہیں عرض یہ کرنا ہے کہ مہر کے سارے احکام قرآن میں، حدیثوں میں، اور فقہ میں وضاحت کے ساتھ موجود ہیں، لکن جو چیز آپ کو کہیں بھی نہیں ملے گی وہ ہے جہیز کا ذکر۔ قرآن اس کے ذکر سے قطعاً خالی ہے۔ احادیث میں اس کو کہیں ذکر نہیں۔ حتیٰ کہ فقہ میں کہیں کوئی باب الجہیز موجود نہیں۔ اب خود ہی اس سوال کو حل کیجئے کہ یہ جہیز سنت کیسے بن گیا؟

پھر اس پر بھی غور فرمائیے کہ حضورؐ کی اور بھی تین صاحبزادیاں تھیں زینب، رقیہ، ام کلثوم۔ لیکن کیا آپ نے کبھی یہ بھی سنا کہ حضورؐ نے زینبؓ کو یہ چیزیں جہیز میں دیں۔ یا رقیہؓ و ام کلثومؓ کو جہیز دیا جس میں فلاں فلاں چیزیں تھیں۔ اسے بھی جانے دیجئے۔ حضورؐ کے شرف زوجیت میں کتنی اموات مومنین آئیں لیکن آپ نے کہیں یہ بھی پڑھا ہے کہ عائشہؓ کے جہیز میں یہ چیزیں تھیں؟ یا حفصہؓ و سودہؓ یا دوسری ازدواج النبیؐ فلاں فلاں چیزیں اپنے ساتھ جہیز میں لائی تھیں؟ چلئے جانے دیجئے۔ دوسرے بے شمار صحابہؓ نے بھی شادیاں فرمائیں لیکن کتنوں کے متعلق آپ نے کبھی یہ ذکر پڑھا ہے کہ ان کی ازدواج ”سنت رسولؐ“ کے مطابق اپنے ساتھ جہیز لائی تھیں؟ پھر ذرا عقل پر زور دے کر سوچئے کہ آخر یہ سنت رسولؐ کی کوئی قسم ہے جو ازدواج فاطمہؓ کے سوا ان کہیں بھی نظر نہیں آتی؟ کہیں ایسا تو نہیں کہ حقیقت کچھ اور ہو اور ہم نے

نرم کر لیا ہو کچھ اور؟ ہاں یقیناً یہی بات ہے آئیے ذرا اس پر غور کریں۔

### حقیقتِ احوال

اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ حضورؐ نے وہ چیزیں دجن کا اوپر ذکر ہوا جناب فاطمہؑ کو دیں لیکن کیا یہ وہی چیز تھی جسے ہم عرب عام میں ”جہیز“ کہتے ہیں؟ یقیناً نہیں۔ جہیز کی اصطلاح سے اسے دور کا بھی واسطہ نہیں۔ پھر یہ کیا تھا؟ سی مسئلے پر اس وقت غور کرنا ہے۔ ذرا توجہ سے کام لے کر حقیقتِ حال پر غور فرمائیے۔

حضورؐ جناب فاطمہؑ اور حضرت علیؑ دونوں کے کفیل و سرپرست تھے اس لیے دونوں کے ازدواج کا اہتمام بھی حضورؐ ہی کو کرنا تھا۔ جناب علیؑ کا کوئی الگ گھر نہ تھا حضورؐ کو ایک الگ گھر بنا نا تھا اس لیے اس کا انتظام بھی حضورؐ ہی فرما رہے تھے۔ گھر داری کے انتظام کے لیے جو کچھ مختصر سا اہتمام حضورؐ نے مناسب سمجھا کر دیا۔ سونے کو چارپائی اور ذخہ لکھاں بھری تو شک اور کبیرہ، شکرینے، گھڑے، چکی، رہ چاندی کا ہار تو وہ یوں بھی حضرت فاطمہؑ ہی کا تھا جو آپؐ کو سیدہ خدیجہؑ کے ترکے میں ملا تھا۔ یہ سارا انتظام حضورؐ کو اس لیے کرنا پڑا کہ آپؐ کو ایک الگ گھر بنا نا تھا۔ اگر حضرت علیؑ پہلے سے کوئی الگ گھر ہوتا تو حضورؐ اتنا کچھ بھی نہ کرتے۔

حضرت ابو العاصؓ کا گھر پہلے سے موجود تھا اس لیے سیدہ زینبؑ کو بیاہنے کے لیے حضورؐ نے اپنا کوئی انتظام نہ کیا۔ سیدنا عثمانؓ کا الگ گھر بھی پہلے سے موجود تھا اس لیے سیدہ رقیہؑ اور سیدہ ام کلثومؑ کو بیاہنے میں حضورؐ کو ایسے کسی اہتمام کی ضرورت نہ پڑی۔ اسی طرح حضورؐ کی زوجیت میں جو اہانت مومنین آئیں ان کے والدین کو بھی ایسے کسی انتظام کی حاجت نہ تھی۔ لیکن سیدنا علیؑ کی حیثیت ان سب سے مختلف تھی۔ اب تک وہ حضورؐ کے ساتھ ہی رہتے تھے اور جب ازدواج فاطمہؑ ہوا تو سارا اہتمام از سر نو کرنا پڑا۔ سیدنا علیؑ کے پاس کوئی الگ گھر نہ تھا۔ ایک انصاری عاترہ بن نعمانؓ نے اپنا ایک گھر حضورؐ کی خدمت میں اسی مقصد کے لیے بخشی پیش کر دیا جس میں یہ پاکیزہ بیابوڑا منتقل ہو گیا۔ اور گھر داری کے تعمیرانہ اسباب و مال بھیج دیئے گئے۔ یہ جہیز نہ تھا۔ صرف ایک نیا انتظام خانہ داری تھا۔ اگر جہیز ہوتا تو حضورؐ اپنی ہر بیٹی کو اسی طرح جہیز دیتے اور ہر اہم المومنینؓ بھی اپنے ساتھ حضورؐ کے ہاں جہیز لاتیں۔

یہ ہے اصل حقیقت جسے ”جہیز“ کا نام دے دیا گیا ہے اور اس کو سنت رسولؐ سمجھ لیا گیا ہے۔

اس کے جہیز نہ ہونے کی ایک اور دلیل بھی سن لیجئے۔ جناب خدیجہؑ کے متروکات کے سوا دوسری چیزیں حضورؐ نے کہاں سے مہیا فرمائی تھیں؟ یہ بھی یاد رکھنے کے قابل چیز ہے۔ حضورؐ نے حضرت علیؑ سے حق ہر پہلے ہی لے لیا تھا۔ یہ ایک خطیبہ زدہ تھی جو حضرت علیؑ نے حضرت عثمانؓ کے ہاتھ سوا سو روپے کی رقم (تقریباً پانچ سو دو سو روپے) میں فروخت کی تھی۔ یہی مہر کی رقم حضرت علیؑ حضورؐ کی خدمت میں لے کر آئے اور اسی رقم سے حضورؐ نے گھر داری کا سارا سامان اور کچھ خوشبو وغیرہ منگوائی تھی۔ ذرا سوچئے کیا جہیز کی یہی صورت ہوتی ہے؟ اگر لوگ فی الواقع جہیز کو سنت سمجھتے



ہیں تو انہیں چاہیے کہ اسے زبردستی سے مہیا بھی کریں۔

غلط فہمی کی ابتداء

اب آئیے ذرا اس پر بھی غور کریں کہ جہیز کی یہ غلط فہمی کیسے پیدا ہوئی؟ بات یوں چلی کہ سہیقی وغیرہ کی روایت میں ہے کہ:-

جَعَزَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاطِمَةَ فِي خَمِيلٍ ۖ حَضَرُ نَفْسِ فَاطِمَةَ كَيْ لَيْلٍ فَلَا فَلَاحَ فِيهَا فَرَأَتْهَا يَهِياں حَھتَہ کے معنی کسی دور میں "جہیز دینا" کر لئے گئے اور یہ غلطی چل پڑی۔ رفتہ رفتہ اس پر اس غلط فہمی کے دہرے پڑتے گئے۔ یہاں تک کہ آخر کار لوگوں نے جہیز کو "سنتِ رسول" بنا چھوڑا۔  
جَعَزَ تَجْهِيْزًا کے معنی ہیں سامان تیار کرنا، مہیا کرنا، خواہ وہ کسی مسافر کے لیے ہو یا کسی دامن کے لیے یا کسی میت کے لئے۔ سورہ یوسف میں ہے:

فَلَمَّا جَعَزْنَا هَمَّ بِجَهَازِهِمْ..... جب یوسف نے اپنے بھائیوں کا سامان تیار کر دیا۔

یہاں کون یہ ترجمہ کر رہا ہے کہ "جب یوسف نے اپنے بھائیوں کو جہیز دیا؟" ہم جب "میت کی تجہیز" کا لفظ بولتے ہیں تو اس سے "جہیز" کون مراد لیتا ہے؟

یہی شکل دامن کی ہوتی ہے۔ کوئی والدین اپنی بیٹی کو شادی کے بعد گھر سے اس طرح رخصت نہیں کرتے کہ اس کے کپڑے بھی اتروالیں۔ پدری اور مادرہی محبت کچھ نہ کچھ ساتھ کرنے پر مجبور کر دیتی ہے اور یہ سلسلہ صرف رخصتی کے وقت تک ہی محدود نہیں رہتا۔ والدین ساری عمر اپنی استطاعت و توفیق کے مطابق اسے دیتے رہتے ہیں۔ لیکن یہ معروف جہیز نہیں ہوتا۔ وہ عرصہ دراز تک کسی مجبورہ کی وجہ سے اس کی شادی نہ کر سکیں جب بھی اسے کچھ نہ کچھ دیتے ہی رہتے ہیں لیکن اسے جہیز تو نہیں کہتے۔

پس حضورؐ نے ایک الگ گھر سامنے کھدے لیے جو کچھ بھی جناب فاطمہؑ کو دیا اس کو "جہیز" سمجھنا ایک ایسی غلطی ہے جس کے حق میں کوئی معقول دلیل نظر نہیں آتی۔ حضورؐ نے کسی کسی موقع پر بھی والدین کو اپنی بیٹی بیاہنے کے لیے جہیز دینے کا حکم دیا نہ کوئی ترغیب دی۔ سنتِ نبویؐ میں تو یہ اصطلاح ہی کبھی نہیں رہی۔ یہ سارے پھندے ہم نے خود اپنی گردن میں ڈال کر اپنے لیے مشکلات پیدا کر لی ہیں جن سے سوشل زندگی اجیرن ہو گئی ہے اور شادی بیاہ کی آسانیاں معصیتوں کے پہاڑ میں تبدیل ہو گئی ہیں۔ جو سہولتیں ہیں وہ خدا اور رسولؐ کی طرف سے ہیں اور جو دشواریاں اور مشکلات ہیں وہ خود ہمارے اپنی لائی ہوئی ہیں۔ جہیز کی فکر میں گھل گھل کر مرنا اور اس فکر کی وجہ سے دختر وں کو ایک مصیبت سمجھنا کوئی اسلامی شعار نہیں۔ یہ صرف برادرانِ وطن کی کھانا پیر دی ہے جسے اب وہ خود چھوڑ رہے ہیں اور ہم ہنوز اس سے نہ غلط چٹے ہوئے ہیں بلکہ غضب یہ ہے کہ اسے سنتِ رسولؐ اور لازمہ ازدواج بھی سمجھے ہوئے ہیں۔

## چوکھڑا زکیمہ بر خیز دیکھا اند مسلمان

### تشیلات

ہندوستان میں صوبہ بہار کے مسلمانوں میں اب تک یہ ہندو انداز رسم باقی ہے جسے "تک" کہتے ہیں۔ تک کا مفہوم یہ ہے کہ گویا لڑکے کی تجارت ہوتی ہے۔ لڑکا لڑکی والوں سے یہ کہتا ہے کہ تم جہیز میں فلاں فلاں چیزیں دو یا اتنی رقم دو تو میں ہماری لڑکی سے شادی کروں گا اور بے چارے مسلمان اس خیال سے کہ تک لڑکی کو بٹھائے رہیں گے اس کی شرمیں منظور کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ خطبہ نکاح میں تو ہر جگہ یہی پڑھا جاتا ہے کہ النکاح سنتی ومن رغب عن سنتی فلیس بمعتی (نکاح میری سنت ہے اور جو میری سنت سے دوگردانی کرے وہ میری جماعت میں نہیں) لیکن اتباع سنت کا یہ انداز بھی قابلِ داد ہے کہ ساتھ ہی ساتھ "تک" کی شرط کو بھی منظور کر لیتے ہیں اور جہیز کی مفروضہ سنت کو بھی لازمہ ازدواج تصور کرتے ہیں۔

یہ عام قاعدہ ہے کہ جب فروع پر زور دیا جائے تو اصول کی طرف سے بے توجہی ہو جاتی ہے۔ جب غیر ضروری شے کو لازمی تصور کر لیا جائے تو ضروری چیز کی گرفت ڈھیلی ہو جاتی ہے۔ یہاں بھی یہی ہوا ایک غیر ضروری چیز جہیز کو لازمہ ازدواج یقین کر لیا تو ہر جیسی ضروری شے محض ایک بے جان، بے اثر اور ناقابلِ توجہ رسم بن کر رہ گئی۔ جہاں جہاں جہیز پر زور دیا جاتا ہے وہاں آپ دیکھ لیں کہ مہر کی کیا گت بنتی ہے۔ صوبہ بہار میں عام طور پر کم از کم چالیس ہزار روپیہ مع دو دینار مسرخ، دین مہر دکھا جاتا۔ خواہ دولہا چالیس روپے کی بھی سکت نہ رکھتا ہو۔ ایسے مواقع پر دولہا دلسن، نکاح خواں، گواہ، حاضرین، سسرال والے اور میکے والے سب جانتے ہیں کہ یہ زر مہر ساری عمر کبھی بھی ادا نہیں ہوگا۔ لیکن نکاح بڑے ٹھاٹھ سے ہوتا ہے۔ نکاح خواں پوچھتا ہے کہ .... قبول کیا؟ دولہا جواب دیتا ہے .... جی قبول کیا۔ حالانکہ دونوں ایک دوسرے کے کذب کو سمجھ رہے ہوتے ہیں۔ آپ نے دیکھا کہ غیر ضروری چیز پر زور دینے کا نتیجہ کیا نکلا۔ ضروری غیر ضروری بن گیا۔ چونکہ وہاں مہر کبھی ادا نہیں ہوتا اس لیے وہاں اصطلاح میں مہر کو کہتے ہی ہیں دین مہر یعنی کبھی نہ اترنے والا قرض۔

تالو صوبہ پنجاب میں اس نے ایک دوسری شکل اختیار کر لی۔ یعنی مہر صرف بتیس روپے قرار پائے اور اس کا نام "مہر شرعی" رکھ دیا گیا یعنی اگر اس سے کم زیادہ ہوا تو وہ غیر شرعی مہر ہوگا۔ حالانکہ مہر کا معاملہ صرف اس قدر ہے کہ شوہر آسانی سے ادا کر سکے اور میوی کے وقار (STATUS) سے گرا ہوا نہ ہو۔ یہ ایک روپے سے بے کرایہ کرڈر روپے تک بھی ہو سکتا ہے۔

یہ سب نتائج ہیں جہیز کی ہندو انداز رسم کو ضروری سنت قرار دینے کے۔ جب جہیز ضروری ٹھہرا تو مہر خود بخود غیر ضروری یا غیر متوازن ہو گیا۔ جہیز کو لازمہ ازدواج سمجھنے سے مسلمان قوم کے معاشی توازن میں جو بگاڑ پیدا ہوا وہ

الگ ہے۔ ہم نے کتنے غاندانوں کو اسی چکر میں مٹنے اور تباہ ہوتے بھی دیکھا ہے۔ وہ محض جہیز کی غیر ضروری رسم پوری کرنے کے لیے سودی قرضہ لیتے ہیں، اپنی جائیدادیں رہن رکھ دیتے ہیں جو کبھی واپس نہیں ہوتیں۔ ادھر ہر کی بڑی رقیں ادا نہیں ہوتیں اور ادھر جائیداد پر لیا ہوا قرضہ کبھی ادا نہیں ہوتا اور شادی بیاہ کا فائدہ من قرض کے چکر میں پھنس کر رہ جاتا ہے۔

ضرورت ہے کہ اسی غیر ضروری رسم کو کسی نہ کسی طرح بے جان کر دیا جائے۔

## مطبوعات بزم اقبال و مجلس ترقی ادب

جلد اقبال سہ ماہی۔ مدیر:- ایم۔ ایم شریف۔ بشیر احمد ڈار۔ سالانہ دس روپے۔

صحیفہ سہ ماہی۔ مدیر:- سید عابد علی عابد۔ سالانہ دس روپے۔

۵۔۔۔۔۔

مصنف علامہ اقبال

میتا فرس آف پرشیا۔

۲۔۔۔۔۔

مصنف منظر الدین صدیقی

امیج آف ویسٹ ان اقبال۔

۶۔۔۔۔۔

مصنف بشیر احمد ڈار

اقبال اینڈ والنسزم۔

۱۰۔۔۔۔۔

مصنف ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

فکر اقبال۔

۵۔۔۔۔۔

مصنف مولانا عبد المجید سالک

ذکر اقبال۔

۵۔۔۔۔۔

مترجمہ عبد المجید سالک

اسلام اور تحریک تجدید مصر میں۔

۱۰۔۔۔۔۔

مترجمہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

نفسیات و ادوات روحانی۔

۳۔۴۔۔۔۔۔

مترجمہ سید تیر نیازی

غیب و شہود۔

۱۔۔۔۔۔

مترجمہ صوفی مصطفیٰ تبسم

حکمت قرآن۔

۴۔۔۔۔۔

مترجمہ نصیر احمد

جالیات قرآن کی روشنی میں۔

۵۔۔۔۔۔

مترجمہ ڈاکٹر خلیفہ عنایت اللہ

فلسفہ شریعت اسلام۔

۴۔۔۔۔۔

مترجمہ عبد المجید سالک و عزیز

نظام معاشرہ اور اسلام۔

۲۰۔۔۔۔۔

مترجمہ آفتاب حسن

سائنس اس کے لیے۔

۱۰۔۔۔۔۔

مترجمہ مرتضیٰ احمد خاں

تاریخ اقوام عالم۔

میلے کاپتہ، سکریٹری بزم اقبال و مجلس ترقی ادب۔ نزد گلاس گارڈن۔ لاہور۔

شاہد حسین رفاقی

## معاشری جمہوریت کا ارتقاء

جمہوریت نے تقریباً تین ہزار سال کی طویل مدت میں بے شمار ارتقائی منزلیں طے کرنے کے بعد موجودہ صورت اختیار کی ہے۔ جمہوریت کی قدیم ترین نوعیت نیم وحشی گروہوں اور ابتدائی معاشرہ میں پائی جاتی تھی جو کسی قسم کے جمہوری شعور کی پیدا کردہ نہ تھی بلکہ سیاسی تنظیم کے فقدان کا نتیجہ تھی۔ منظم سیاسی معاشرہ قائم ہونے کے بعد جمہوریت سب سے پہلے قدیم یونان کی شہری ریاستوں میں اختیار کی گئی اور وہاں اس نظام کو بڑی ترقی ہوئی۔ لیکن یہ جمہوریت محدود سیاسی جمہوریت تھی۔ معاشرہ کو داراقتصادی جمہوریت کے تصور سے جمہوریت پسند یونانی بھی آشنا تھے اور ان کے بعد ایک ہزار سال سے زیادہ مدت تک دوسری قومیں بھی ان سے ناواقف رہیں اور جمہوریت صرف سیاست تک محدود رہی۔ اسلام سب سے پہلی انقلابی تحریک تھی جس نے نہ صرف سیاسی جمہوریت کو ترقی یافتہ شکل میں پیش کیا بلکہ موثر جمہوریت بھی مکمل طور پر قائم کر دی اور اپنی تعلیمات میں معاشری انصاف کو بنیادی اہمیت دے کر اقتصادی جمہوریت کی راہ ہموار کر دی۔

### اسلام اور معاشری انصاف

اسلام کے اقتصادی اصولوں کا مقصد یہ تھا کہ معاشرہ میں معاشری انصاف اور توازن و ہم آہنگی قائم ہو جائے اور معاشری دولت کو تمام لوگوں کے فائدہ کے لیے کام میں لایا جائے۔ اسلام نے دولت کی اہمیت ادا فائیت کو پوری طرح ملحوظ رکھا۔ لیکن اس کے نزدیک دولت خود مقصد نہ تھی بلکہ حصول مقاصد کا ذریعہ تھی۔ چنانچہ اس نے یہ انتظام کیا کہ دولت اچھے مفاد کے لیے استعمال کی جائے اور معاشرہ کے لیے نقصان رسا نہ بن سکے۔ اسلام نے جائز طریقوں سے دولت پیدا کرنے کی ترغیب دی لیکن کثیر دولت کو ایک چھوٹے سے طبقہ میں محدود کر دینے کی مخالفت کی اور معاشری اصول اس طرح بنائے کہ دولت معاشرہ کے زیادہ سے زیادہ افراد میں پھیلی اور گردش کرتی رہے۔ اسلام نے فرد کی ذاتی ملکیت کا اصول ختم نہیں کیا۔ لیکن اس کے لیے اجتماعی مفاد کو نظر انداز کر دینے کی اجازت نہیں دی۔ اور ایسی پابندیاں لگا دیں کہ فرد کی دولت اور ملکیت دوسرے افراد یا معاشرہ کے معاشری استحصال کا ذریعہ نہ بن سکیں۔

اسلام نے دولت کو امانت قرار دے کر سیاسی و معاشری افکار کی تاریخ میں ایک انقلابی تصور پیش کیا۔ اسلامی نظریہ کے مطابق اللہ تعالیٰ حقیقی مالک اور انسان امانت دار ہے۔ اور اس امانت کا استعمال کچھ شرائط کا پابند ہے۔ زمین، مہینیاں اور دوسرے تمام قدرتی وسائل جو اجتماعی ضروریات کی تکمیل کے لیے ضروری ہیں اجتماعی دولت ہیں اور اجتماعی مفاد

مطابق ان کا انتظام کرنا حکومت کا فرض قرار دیا گیا ہے۔ اسلام نے فرد کی کمائی ہوئی دولت پر فرد کا حق تسلیم کیا لیکن اس دولت میں بھی کچھ حصہ دیگر افراد معاشرہ کو دینا ضروری کر دیا اور یہ تاکید کی کہ جو افراد کی ضرورت سے زیادہ ہوا اس کو وہ صرف کریں تاکہ دولت جمع کر کے اس کے فوائد سے معاشرہ کو محروم نہ کیا جاسکے۔ دولت کو گردش میں رکھنے اور اس سے مستحق لوگوں کی مدد کرنے کے لیے اسلام نے زکوٰۃ و صدقات اور تقسیم ترکہ کے اصول اختیار کئے اور دولت کو معاشی استحصال کا ذریعہ بنانے کی ممانعت کی۔ دولت پیدا کرنے کے جائز طریقوں کی اسلام نے حوصلہ افزائی کی اور ناجائز طریقوں سے روکا۔ چنانچہ تجارت سے واجبی منافع کمانے کی تو اجازت دی۔ لیکن آئندہ زیادہ منافع کمانے کی توقع پر مال کو روکے رکھنے اور جو بازار دی گرنے سے منع کیا۔ کیونکہ یہ طریقے معاشرہ کے لیے نقصان رساں ہوتے ہیں۔ اسی طرح ربا خواری کے ظالمانہ طریقے کو ناجائز قرار دیا تاکہ مفت خوردی اور معاشی استحصال کا انداد ہو جائے اور اقتصاد ہی نظام میں توازن اور عدل قائم رہے۔

**معاشی انصاف کے مغربی تصورات**

اسلامی خلافت کے بجائے مسلمانوں نے جب ملوکیت اختیار کر لی تو اسلامی معاشرہ میں غیر اسلامی عناصر کو روز افزوں تقویت ہونے لگی اور اسلام کی سیاسی جمہوریت اور معاشی انصاف کے اصولوں کو خود مسلمانوں نے بتدریج فراموش کر دیا۔ لیکن دوسری قوموں میں جب سیاسی جمہوریت کو ترقی ہوئی تو اسلام کی معاشرتی جمہوریت کے تصور سے بھی وہ بہت کچھ متاثر ہوئے گئے۔ مگر معاشی انصاف کا تصور ان اقوام میں انیسویں صدی سے پہلے مقبول نہ ہو سکا۔ اس زمانہ میں یہ تصور سیاسی اور معاشی کش مکش کے باعث نمودار ہوا۔ معاشی حالات کی شدت نے نئے نئے معاشی نظریات کی شکل اختیار کی اور معاشی انصاف کو حکومت کا ایک بنیادی فرض قرار دیا جانے لگا۔ چونکہ معاشی مسائل کا سیاسیات سے گہرا تعلق تھا اس لیے معاشی نظریات حکومت و سیاست پر اثر انداز ہونے لگے۔ یہ رجحان اس قدر ترقی کر گیا کہ بعض سیاسی نظاموں کی اساس بھی معاشی نظریات کو قرار دیا گیا اور سیاست و معیشت کے درمیان گہرا تعلق قائم ہو گیا۔ دوسری طرف حکومت کو جمہوری بنانے کی تحریک معاشی افکار پر بھی اثر انداز ہوئی اور معاشی انصاف کا تصور بتدریج معاشی جمہوریت کی شکل اختیار کرنے لگا۔

انیسویں صدی کے یہ معاشی رجحانات صنعتی انقلاب کے پیدا کردہ تھے۔ جہاز رانی کی ترقی، نوآبادیوں کے قیام اور تجارتی منڈیوں کی وسعت نے مغربی تاجروں کے لیے دولت کمانے کے وسیع راستے کھول دیئے تھے اور وہ تجارتی اشیاء کی ہذا افراد کو ہنگام پوری کرنے کے لیے منظم کوششیں کرنے لگے۔ اس کے ساتھ ہی اس زمانہ میں ایجادات و اختراعات پر بھی پوری توجہ کی گئی اور ایسی مشینیں ایجاد ہوئیں جن کی وجہ سے صنعتی ترقی کا نیا دور شروع ہو گیا۔ صنعت و حرفت کی ترقی سے زرعی معاشرہ رفتہ رفتہ صنعتی معاشرہ میں تبدیل ہونے لگا اور زندگی کے معیار و ضروریات بدل جانے سے معاشی نظام میں ایک ہرگز غیر انقلاب پیدا ہو گیا۔ نئے معاشرہ میں صنعت کاروں اور صنعتی مزدوروں کے طبقے بن گئے۔ سرمایہ داری کو فروغ ہوا۔ اور آج روز مزدور کی کش مکش رونما ہوئی۔ معاشرہ میں ان وسیع تبدیلیوں اور نئے مسائل کا اثر نہ صرف معاشیات بلکہ حکومتی نظام

اور سیاسی تفکر پر بھی پڑا۔ اور معاشی و سیاسی آزادی و مساوات کے مسائل زیر بحث آ گئے۔

## انفرادیت

یورپ میں مطلق العنان حکمرانوں کے زوال اور صنعتی انقلاب کے بعد حاکم و محکوم کی کش مکش فرد اور حکومت کی کش مکش بننے لگی اور حکومت کے دائرہ عمل کو محدود اور فرد کے حقوق و اختیارات کو وسیع تر کرنے کی تحریک کو بہت ترقی ہوئی۔ چنانچہ نظریہ انفرادیت رونما ہوا۔ انفرادیت کے حامیوں نے فرد کو جماعت پر فوقیت دی کیونکہ ان کا یہ نظریہ تھا کہ معاشرہ کے قیام کا مقصد فرد کے مفاد کا تحفظ ہے اور فرد اپنے مفاد کو سب سے بہتر طریقہ پر سمجھ سکتا ہے، اس لیے ضروری ہے کہ حکومت اس کے معاملات میں مداخلت نہ کرے اور فرد پر پابندیاں عائد کر کے اس کی ترقی میں رکاوٹ نہ ڈالے۔

انفرادیت کے علمبردار فرانز مینولٹ نے حکومت کو ایک ناگزیر برائی قرار دیا اور داخلی و خارجی تحفظ کے سوا کسی اور معاملہ میں خواہ وہ افراد کی ترقی ہی سے متعلق کیوں نہ ہو حکومت کی مداخلت کی شدید مخالفت کی۔ اسپنسر نے انصاف پر بہت زور دیا اور انصاف سے اس کا مطلب یہ تھا کہ ہر شخص کو مساوی آزادی ہو اور اس آزادی کے استعمال میں حکومت کوئی مداخلت نہ کرے۔ انفرادیت کے اس تصور کے تحت اس نظریہ کے حامیوں نے اقتصادی زندگی میں بھی حکومت کی مداخلت کی مخالفت کی۔ اور آزاد معاشی جدوجہد، مسابقت اور بقائے اصلح کے اصول پر بہت زور دیا۔ چنانچہ اسپنسر کا مطالبہ تھا کہ معاشی زندگی میں حکومت کوئی مداخلت نہ کرے اور وہ صرف قانون طلب و رسد کی تابع ہو۔ ایڈمز اسمتھ کا یہ نظریہ تھا کہ معاشی زندگی حکومت کے اثر سے بالکل آزاد رکھی جائے۔ طلب و رسد کے تعین میں مداخلت نہ کی جائے اور سابقہ بازار میں تجارت و محنت کو آزاد رکھا جائے۔ بالتحقیق بھی مسابقت کے اصول پر بہت زور دیا اور مزدوروں کی اجرت کے تعین کا معیار بھی یہ رکھا۔

انفرادیوں کے نزدیک معاشی انصاف کے لیے مسابقت اور بقائے اصلح کے اصولوں کو بنیادی اہمیت حاصل تھی۔ لیکن تجربہ سے یہ ثابت ہوا کہ یہ اصول نہ سب کے مفاد کے مطابق ہیں اور نہ ان سے معاشی انصاف حاصل ہو سکتا ہے۔ چنانچہ کچھ مدت کے بعد انفرادیت پسند لبرل بھی سب لوگوں کے مفاد کی حفاظت اور معاشی سرگرمیوں کی تنظیم کے لیے کسی نہ کسی شکل میں حکومت کی مداخلت کو ضروری تصور کرنے لگے۔

## اشتراکیت

انفرادیت پسندوں کے برعکس نظریہ اشتراکیت کے حامیوں کا یہ خیال تھا کہ فرد اپنے مفاد کا بہترین ضامن نہیں ہوتا اس لیے معاشرہ کی نہ صرف سیاسی زندگی بلکہ معاشی اور اخلاقی زندگی کو بھی اجتماعی نگرانی کی اساس پر قائم کرنا ضروری ہے۔ چنانچہ جرمین مفکر فٹسنے نہ صرف قومی ملک بلکہ قومی اشتراکیت کی بھی حمایت کی۔ اس کا یہ نظریہ تھا کہ اقتصادی نظام کی ذمہ داری حکومت ہو اور وہی مختلف پیشوں اور طبقوں کے معاشی حصوں کا تعین کرے تاکہ خام پیداوار، مصنوعات اور معاشی

وسائل سے سب مناسب فائدہ اٹھا سکیں۔ اس کے علاوہ خارجی تجارت اور قیمتوں پر بھی حکومت نگرانی رکھے تاکہ ملک معاشی استحکام حاصل کر سکے۔

آئندہ کے نزدیک معاشی انصاف کا مطلب یہ تھا کہ قومی وسائل معاشی سے سب لوگ منظم طور پر استفادہ کریں۔ ابتدائی دور کے اشتراکی نظریہ سازوں میں سے رابرٹ اوون نے معاشی انصاف حاصل کرنے کے لیے مزدوروں کی اصلاح و تعلیم پر زور دیا اور کارخانہ داروں پر ان کی اہمیت واضح کرنے کی کوشش کی کیونکہ وہ کش کش کے بجائے تعاون اور امداد باہمی کے اصول کا قائل تھا۔ سان تیموں کا یہ نظریہ تھا کہ معاشرہ کے تمام عناصر کو منظم نگرانی کے تحت لانا ضروری ہے اور معاشی انصاف کا تعناضاب ہے کہ حکومت ہر شخص کے لیے روزگار فراہم کرے اور ہر شخص معاشرہ کے لیے کام کرے۔ افراد کی صلاحیتوں میں فرق کے باعث اجرتوں میں فرق ہونا لازمی ہے اور یہ باقی رہے گا۔ لیکن مزدوروں کا استحصال نہ کیا جائے۔ چنانچہ حکومت کا فرض ہے کہ وہ معاشی وسائل کو اس طرح منظم کرے کہ سب کے حقوق کا ادھی تحفظ ہو سکے۔

فوری سے یہ نظریہ پیش کیا کہ ہر شخص سے اس کی صلاحیت کے مطابق کام لیا جائے اور ہر شخص کو اس کی ضروریات کے مطابق دیا جائے۔ پیداوار کا مقصد ضروریات کی تکمیل ہونا چاہیے نہ کہ نفع اندوزی۔ اور منافع میں نہ صرف سرمایہ دار بلکہ مزدور کا بھی حصہ ہونا ضروری ہے۔ بلینک کا یہ خیال تھا کہ ہر شخص روزگار کا حقدار ہے اور اس کو یہ حق ضرور ملنا چاہیے۔ چنانچہ حکومت اقتصادی نظام کی نگرانی کرے اور کارخانے قائم کرے جس کے انتظام اور منافع میں مزدوروں کو بھی حصہ دیا جائے۔

اقتصادی

ابتداء میں برطانیہ اور فرانس میں صنعتی ترقی زیادہ ہوئی تھی اور اشتراکیت بھی پہلے ان ہی ممالک تک محدود تھی۔ لیکن جب صنعتی ترقی جرمنی اور یورپ کے دوسرے ممالک میں پھیلی تو اشتراکیت ان ممالک میں بھی مقبول ہونے لگی۔ جرمن اشتراکیت کا بانی فشتے تھا لیکن ترویج اشتراکیت میں اہم ترین شخصیت کارل مارکس تھا۔ جو نامور جرمن مفکر، میٹیکل اور فرانس کے اشتراکیوں کے خیالات سے متاثر تھا اور تاریخ کی مادی تاویل کو اس نے اپنے نظریات کی بنیاد بنایا۔ مارکس اور اس کے رفیق انگلز کے نظریات اور انقلاب پسندی نے اشتراکیت کی ایک نئی قسم اشتالیٹ کا آغاز کیا۔ جس نے رفتہ رفتہ بڑی اہمیت حاصل کر لی۔

اشتالیوں نے یہ نظریہ پیش کیا کہ معاشی طبقوں کو ختم کر کے ایک غیر طبقہ داری معاشرہ قائم کیا جائے جس میں وسائل پیدا نش دولت، انفرادی قبضہ میں نہ ہوں اور اقتصادی مساوات قائم ہو۔ سرمایہ داری نظام میں صنعتی پیداوار کے ذرائع اور پیدا نش دولت کے وسائل پر افراد کا قبضہ ہوتا ہے جو معاشی انصاف کے خلاف ہے اس لیے سرمایہ داری کو ختم کر دینا اور ان تمام وسائل دولت کو انفرادی قبضہ سے بحال کر قومی ملکیت قرار دینا چاہیے۔ ان مقاصد کو حاصل کرنے کے لیے یہ ضروری

ہے کہ جو عناصر سرمایہ داری کے قیام و تقویت کا باعث ہوتے ہیں ان کو طاقت کے ذریعہ ختم کر دیا جائے۔  
موجودہ رجحانات

معاشی انصاف کے ان مختلف نظریات کا مقصد معاشی استحصال کو ختم کر کے اقتصادی آزادی اور حقوق کا تحفظ حاصل کرنا تھا۔ معاشرہ کی سیاسی، معاشرتی اور اقتصادی ترقی کے ساتھ زندگی کے ان اہم شعبوں میں جمہوری حقوق کا تصور بھی ترقی کرتا گیا۔ اور نہ صرف سیاسی اور معاشرتی مساوات بلکہ معاشی مساوات کو بھی معاشرہ کی فلاح و بہبود کے لیے لازمی قرار دیا جانے لگا۔ معاشی انصاف اور عوام کے معاشی حقوق و مفاد کی حفاظت کے رجحان نے بتدریج معاشی جمہوریت کی شکل اختیار کر لی اور اس کو روز افزوں اہمیت حاصل ہونے لگی۔ موجودہ دور میں جمہوری افکار کا رجحان معاشی جمہوریت کی طرف ہے۔ جنگ عالمگیر کے بعد اگر وہ حالات کے تحت سیاسی مساوات سے زیادہ معاشی مواقع کی مساوات پر زور دیا جانے لگا۔ اور یہ خیال ترقی کر گیا کہ سیاست کی طرح معیشت میں بھی جمہوریت کا ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ مختلف طبقوں کے درمیان معاشی امتیاز معاشرہ کی فلاح و ترقی کے لیے نقصان رساں ہوتا ہے۔ کسی معاشرہ کی ترقی کے لیے محض سیاسی مساوات کافی نہیں۔ بلکہ معاشی مواقع کی مساوات بھی ضروری ہے اور معاشی انصاف جمہوریت کی اساس ہے۔ لہذا حکومت کا یہ فرض ہے کہ وہ معاشرہ کے تمام طبقوں کے معاشی حقوق و مفاد کا تحفظ کرے۔ معاشی مواقع میں عدل و مساوات کو ملحوظ رکھے۔ ملک کے معاشی وسائل کو قومی مفاد کے مطابق استعمال کرے اور قومی ضروریات کی تکمیل کے لیے جن صنعتوں کی ضرورت ہو ان میں نفع اندوزی کو بالکل ختم کر دے۔ معاشی مراعات بھی ملک اور قوم کے مفاد اور عوام کی فلاح و بہبود کے لیے اتنے ہی نقصان رساں ہیں جتنے کہ سیاسی مراعات اور جمہوری نظام کی ترقی و استحکام کے لیے یہ لازمی ہے کہ سیاسی و معاشی ہر قسم کی مراعات کو ختم کر دیا جائے اور کوئی طبقہ یا افراد عوام کا استحصال نہ کر سکیں۔

## تاریخ جمہوریت

مصنفہ شائستہ رحمان

قبائلی معاشروں اور یونان قدیم سے لے کر عہد انقلاب اور دورِ حاضر تک جمہوریت کی مکمل تاریخ جس میں جمہوریت کی نوعیت و ارتقاء، مطلق العنانی اور جمہوریت کی طویل کشمکش، مختلف زمانوں کے جمہوری نظامات اور اسلامی مغربی جمہوری افکار کو بڑی خوبی سے واضح کیا گیا ہے۔ صفحات ۵۰۶۔ قیمت آٹھ روپے  
ملنے کا پتہ: ادارہ ثقافت اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور



# جھگڑوں سے اجتناب

ابو امامہ سے ابو داؤد نے ایک ارشاد نبوی یوں نقل کیا ہے:

من ترك المراءو وهو مبطل بنى له بيت في  
سرايا الجنة، ومن تركه وهو معصق بنى له  
في وسطها ومن حسن خلقه بنى له في  
اعلاها۔  
(رياض السنۃ ص ۲۲)

جو جھگڑنے سے باز آجائے اور ہودہ ناسخ پر، تو اس کے لیے جنت کے  
گرد نواح میں ایک گھر بنایا جائے گا۔ اور جو حق پر ہونے کے باوجود  
جھگڑا ترک کر دے اس کے لیے وسط جنت میں ایک مکان بنایا جائے  
گا۔ اور جس کے اخلاق اچھے ہوں اس کے لیے جنت کے اعلیٰ طبقے میں  
ایک محل بنے گا۔

ہم ثقافت کے کسی شمارے میں یہ وضاحت کر چکے ہیں کہ جنت یا دوزخ کی زندگیوں کا آغاز اسی دنیا سے ہوتا ہے۔  
کیونکہ دنیا ہی آخرت کی کھیتی ہے۔ بیج اسی دنیا میں بویا جاتا ہے بلکہ اس کے کچھ ثمرات بھی ہمیں حاصل ہو جاتے ہیں بلکہ  
آخرت میں یہی کھیتی پوری طرح بار آور ہو کر کاٹی جاتی ہے۔ اس زندگی سے جو باتیں جہنم کی زندگی میں تبدیل کر دیا کرتی ہیں ان  
میں ایک چیز بے کار کے بحث مباحثے، جھگڑے اور مناظرے ہیں۔ ہمارے معاشرے میں مدت سے یہ مشغلہ بڑا محبوب رہا ہے۔  
اس کی بہت سی قسمیں ہیں۔ مثلاً:

آپ اخباروں میں تقریباً ہر روز اس طرح کی خبریں پڑھتے ہوں گے کہ باپ نے بیٹے کو یا فرزند نے والد کو قتل کر دیا۔ میاں  
بیوی کی ناک کاٹ لی۔ سواری نے تانگے والے کے پیٹ میں چا تو گھونپ دیا وغیرہ وغیرہ۔ جب واقعات کا صراغ  
لگایا جاتا ہے تو نہ سے بات نکلتی ہے کہ بہت معمولی سی بات پر اختلاف رائے ہوا۔ بات کا بتنگڑ بنا۔ گفتگو میں سوال و  
جواب شدت اختیار کی۔ بات بڑھتے بڑھتے باہمی توکار اور گالی گلوچ تک نہایت پہنچی۔ پھر زبان سے ہاتھ پاؤں کا نمبر آیا۔  
یہ ناکافی ہوا تو چا تو لایا لٹھیاں کل آئیں۔ کوئی جان سے گیا اور کوئی برسوں کے لیے جیل خانے پہنچ گیا۔

(۲) آغاز علمی گفتگو سے ہوا اور نتیجے میں دو پارٹیاں ہو گئیں۔ معاملہ صرف اختلاف رائے تک ہی نہ رہا بلکہ ایک  
فریق نے سنجیدگی سے ہٹ کر دوسرے پر کچڑا اچھالنی شروع کی اور دوسرے نے جواباً مخالف فریق کی پگڑی اتار دی۔  
اس طرح معاملہ چل پڑا۔ اور غیر محدود عرصے کے لیے دونوں میں تفریق کی خلیج مائل ہو گئی۔

(۳) کسی غیر ضروری مسئلے پر۔ جس کا نہ عمل سے کوئی تعلق اور نہ آخرت میں اس کے تعلق کوئی باز پرسی۔ معمولات

انداز سے مکالمہ ہوا اور نتیجے میں اس نے مذہبی رنگ اختیار کر لیا۔ دوسرے کو نیک نیت تصور کرنے کا گمان بائبل اور فرقہ کر لیا کہ وہ نیت اخلاص سے عاری ہے۔ پھر بات جو تباہ و قریبا اور تفریق امت آگے چل کر تفریق در تفریق پر منتج ہوئی یعنی پہلے مبادلہ خیالات، پھر مکالمہ، پھر مناظرہ، پھر مطالعہ و مشائخہ (باہمی گالی گلوچ)، پھر مجادلہ اور مفاکرہ۔

ان جھگڑوں کے پہاڑ کو جب کھودا جائے گا تو اس کی تہ میں صرف حرام کی چھپا لے گی جس کی وضاحت کر دینا مناسبت کا یہ حرام کیا چیز ہے؟ پہلے اسے سمجھ لینا چاہیے۔ حُرّی کے معنی ہیں دودھ بچوڑنا۔ گھوڑے کو کوڑے یا ایڑ لگا کر دوڑانا۔ دوسرے کے حق سے انکار کرنا۔ اسی سے ملامت اور حرام ہے جس کے معنی ہیں ایک دوسرے کی بات کی تحقیر کی نیت سے طعن آمیز گفتگو کر کے جھگڑا پیدا کرنا۔ گویا ہر فرقہ دوسرے کا دودھ یا جوہر نکالتا ہے۔ اسے ایڑ لگاتا ہے اور اس کی حق بات سے بھی انکار کرتا ہے۔ یہ ہے حرام۔ اس کی ممانعت قرآن میں بھی ہے۔ ارشاد ہے:

وَلَا تَمَسُّ فِيمَ الْأَمْرِ الْأَخْرَافَ ظَاهِرًا  
(لے رسول، اصحاب کف کے بارے میں باہمی گفتگو صرف ظاہر تک محدود رکھو۔)

اس کا مطلب یہ ہے کہ اصحاب کف کے بارے میں جو کچھ وحی الہی سے ظاہر ہو چکا ہے اس سے آگے کوئی موشگافی نہ کر دے۔ ظاہر ہے اگر گفتگو وحی کے ظاہر کرنے تک محدود رہے تو اس میں نہ طعن ہوگا نہ تحقیر۔ اسی مفہوم کو دوسری جگہ یوں بیان کیا گیا ہے کہ:

وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ  
منکرین سے مکالمہ کرو تو حسین ترین طریقہ اختیار کرو۔

اسی سے تمنا سی بھی ہے جس کے معنی ہیں شک پیدا کرنا۔ جب کسی بات میں شک پر شک پیدا کیا جاتا رہے تو لانا مباحظہ اور مناظرہ بڑھتے بڑھتے حرام تک نوبت پہنچے گی جو مقلاتے پر بھی منتج ہو سکتی ہے۔ قرآن پاک میں ہے:

فَبَايَ الْأَمْرِ بِلِكُ تَمَتَّاسِي؟  
تم اپنے رب کی کن کن نعمتوں میں شکوک پیدا کرتے رہو گے؟

اب دیکھئے زیر بحث ارشاد نبوی میں حرام کے کن کن نازک گوشوں پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ ہر بات میں اختلاف ماننے کی گنجائش رہتی ہے خواہ وہ لین دین کا معاملہ ہو، یا تبلیغ کا یا دوسرے معاملات میں اظہار خیال کا۔ ان سب مواقع پر یقیناً ایک فریق حق پر ہوگا اور دوسرا ناحق پر۔ اب ظاہر ہے کہ بات کرنی ضروری ہے جس کے بغیر انسان کا کوئی کام نہیں چل سکتا۔ ایسی صورت میں کیا رخ اختیار کرنی چاہیے؟ اسی کے متعلق حضورؐ نے کچھ ہدایات دی ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ جب گفتگو بھیدگی کی حدود سے متجاوز ہونے لگے اور صدمت بھگڑے کی پیدا ہونے لگے تو وہیں اپنی زبان اور قلم بھی جو زبان کا ترجمان ہے — روک لو۔

اگر بات کرنے والا ناحق پر ہو تو سلامت روی کا تقاضا یہ ہے کہ اپنی رائے واپس لے لے لیکن اگر بات کی صحت اس کی سمجھ میں نہ آسکی ہو تو کم از کم اتنا تو وہ کہہ سکتا ہے اپنی زبان روک لے۔ ایسے شخص کے لیے یہ بشارت ہے کہ اس کے لیے

بہشت کے گرد و نواح میں ایک گھر تعمیر ہو گا۔ یعنی چونکہ وہ حق سے دور ہے اس لیے جنتی زندگی کے اندر تو داخل نہ ہو گا لیکن چونکہ اس نے سلامت روی اختیار کی اس لیے بہشتی زندگی سے اسے قرب حاصل ہو جائے گا۔

اور اگر وہ حق پر ہونے کے باوجود جھگڑے سے باز رہتا ہے تو اس کا ٹھکانا جنت کے وسط میں ہو گا کیونکہ ایک تو وہ حق پر ہے اور دوسرے وہ فضول کے جھگڑے سے باز رہا۔ حق پر ہونے کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ انسان سلامت روی اور متانت کو خیر باد کہہ دے اور ہر ایک کی گردن پر سوا کچھ کر زبردستی اپنی بات منوانے کی کوشش کرتا پھرے اور بات بات پر طعن تشنیع اور تحقیر سے کام لیتا ہے۔ اس قسم کے جھگڑوں سے حق کی تبلیغ نہیں ہوتی بلکہ اس کا اثر اٹا ہوتا ہے اور عجب کا جذبہ مقابلہ اسے حق سے اور زیادہ دور لے جاتا ہے۔ اسی لیے قرآن پاک میں حکم ہے کہ:

فَذَكِّرْ لَنْفَعَتِ الذِّكْرِی

نصیحت کرو بشرطیکہ وہ نتیجہ خیز بھی ہو۔

اس کے معنی یہ ہیں جہاں تذکر (یا دہائی اور نصیحت) بے سود و بے نفع ہو یا اور الٹا نتیجہ پیدا کرے وہاں اپنی توانائیوں کو گفتگو میں ضائع نہ کرنا چاہیے۔ اس سے خود اپنا ذہن اور جذبہ بھی خراب ہوتا ہے۔

پھر آخر میں ایک جامع ارشاد دیوں ہے کہ جس کے اخلاق اچھے ہوں اس کے لیے بہشت کے اعلیٰ طبقے میں محل تعمیر ہو گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جھگڑوں سے بچنا خود ہی اخلاقی زندگی کا ایک بڑا تقاضا ہے۔ اسی لیے قرآن پاک میں بھی یہ حکم ہے کہ:

قُولُوا لِلنَّاسِ حَسَنًا

لوگوں سے خوش کلامی سے بات کرو۔

زندگی میں انسان کو ہر مرحلے پر کچھ بولنے کی ضرورت پڑتی ہے اس لیے اخلاقی تقاضوں کا لحاظ رکھنے کا سب سے پہلا موقع یہ ہوتا ہے۔ یہی زبان دوست بناتی ہے اور یہی دشمن پیدا کرتی ہے۔ اسی زبان سے بڑے بڑے فسادات پیدا ہوتے ہیں اور اسی سے بڑے بڑے بڑا فساد دور ہو جاتا ہے۔ اسی سے کفر اور اسی سے ایمان ظاہر ہوتا ہے۔ اسی سے دعائیں اور اسی سے گالیاں نکلتی ہیں۔ یہی ہے جو انسان کے اندرونی جذبات کی ترجمانی ہوتی ہے۔ اور یہی ہے جو حقیقت کے خلاف بول کر منافقت کی شان پیدا کرتی ہے۔ غرض یہ زبان عجیب چیز ہے۔ اس کی نوک پر جنت اور جہنم کی چابیاں لٹکی رہتی ہیں۔ کتنا صحیح فرمایا ہے حضورؐ نے کہ:

مَنْ يَضْمَنْ مَا بَيْنَ لَحْيَيْهِ وَمَا بَيْنَ فَخْذَيْهِ  
يَضْمَنْ لَهُ الْجَنَّةَ

میں جنت کی ضمانت دیتا ہوں اس شخص کو جو دو چیزوں کی ضمانت دے

دے۔ ایک دو جڑوں کے درمیان والی چیز (زبان) اور دوسرے

دو دانوں کی درمیانی چیز (شرمگاہ)۔

آپؐ نے دیکھا کس طرح زبان کی نوک بہشت و دوزخ کی کنجیوں کے لیے کھونٹی کا کام دے رہی ہے؟ یہی حقیقت پر نظر حدیث میں بیان ہوئی ہے۔ جو زبان کے ایک بڑے غلط عمل — جھگڑے — سے الگ رہے وہ اگر حق ہے تو وسط جنت میں درجہ بہشت کے گرد و نواح میں ایک ٹھکانے کا مستحق ہو جاتا ہے۔ اور ساتھ ہی یہ بھی فرمایا گیا کہ

یہ بھی دراصل ایک شاخ زندگی ہے جس کی بڑا اخلاقی قدروں کی محافظت ہے۔ لہذا جس کی اخلاقی زندگی اچھی ہو اس کا مقام سب سے اعلیٰ ہے۔

یہاں یہ بات خوب ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ بہشت کے وسط یا اس کے گرد و نواح کے ٹھکانے کا استحقاق محض ایک دوبارہ کرنے سے نہیں پیدا ہو جاتا۔ زندگی میں ایک بار ایسا کرنے سے استحقاق تو پیدا ہو جاتا ہے لیکن اس استحقاق کو باقی رکھنا خود انسان کا کام ہے اور وہ جب ہی ہو سکتا ہے کہ یہ ایک اندازِ زیست اور روشِ زندگی بن جائے۔ اگر ایک دو موقع پر تو اس کو ملحوظ رکھا جائے اور زندگی کے بے شمار مواقع پر اس کے خلاف کیا جائے تو ظاہر ہے کہ اتنی سی بات اتنا بڑا استحقاق نہیں پیدا ہو سکتا۔ (محمد جعفر)

## گلستانِ حدیث

مصنف محمد جعفر بھلواری

چالیس منتخب احادیثِ نبوی کی تشریح، جس کے ہر مضمون کی تائید میں دوسری احادیث اور قرآنِ کریم کی آیات سے ان کی مطابقت نہایت دلکش انداز سے پیش کی گئی ہے۔ اندازِ نگارش اچھوتا اور تشریحات جدید افکار و اقدار کی روشنی میں کی گئی ہیں۔ کاغذ و طباعت عمدہ۔ جلد مع گرد پوش۔ قیمت دو روپے آٹھ آنے

## اسلام اور واداری

مصنف رئیس احمد جعفری

قرآنِ کریم اور حدیثِ نبوی کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا جن سلوک روادار کھا ہے اور ان کے بنیادی حقوق ان کے لیے اعتقاداً اور عملاً محفوظ کئے ہیں۔ حصہ اول ۴/۷ روپے۔ حصہ دوم ۷/۸ روپے ملے کا پتہ، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

## مطبوعات ادارہ ثقافت اسلامیہ

اسلام کا نظریہ حیات

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

قیمت آٹھ روپے

الدین یسیر

مصنفہ محمد جعفر شاہ پہلواری

قیمت چھ روپے

اسلام میں حیثیت نسواں

مصنفہ مظہر الدین صدیقی

قیمت تین روپے آٹھ آنے

اسلام اور مسئلہ زمین

مصنفہ پروفیسر محمود احمد

قیمت چار روپے چار آنے

مسئلہ اجتماع

مصنفہ محمد حنیف ندوی

قیمت بین روپے

اسلام کا نظریہ اخلاق

مصنفہ مظہر الدین صدیقی

قیمت دو روپے

زیر دستوں کی آقائی

مصنفہ محمد جعفر شاہ پہلواری

قیمت تین روپے آٹھ آنے

قرآن اور علم جدید

مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین

قیمت چھ روپے آٹھ آنے

طب العرب

مصنفہ براؤن مترجمہ حکیم نیر واسطی

قیمت سات روپے چار آنے

فقہ عمر

مصنفہ شاہ ولی اللہ - مترجمہ امام خاں

قیمت چار روپے بارہ آنے

اسلام کا نظریہ تاریخ

مصنفہ مظہر الدین صدیقی

قیمت تین روپے آٹھ آنے

افکار ابن خلدون

مصنفہ محمد حنیف ندوی

قیمت چار روپے چار آنے

ادارہ ثقافت اسلامیہ - کلب روڈ - لاہور - پاکستان

ماہنامہ ثقافت لاہور

اسلام کا معاشی نظریہ

مصنفہ مظہر الدین صدیقی

قیمت ایک روپیہ بارہ آنے

مآثر لاہور

مصنفہ سید ہاشمی فرید آبادی

قیمت چھ روپے آٹھ آنے

تہذیب و تمدن اسلامی

مصنفہ رشید اختر ندوی

حصہ اول چھ روپے۔ دوم سات روپے آٹھ آنے

سوم سات روپے

ریاض السنّت

مصنفہ محمد جعفر پهلواروی

قیمت دس روپے

**ISLAM & COMMUNISM**

Dr. Khalifa Abdul Hakim

Rs. 10/-

**ISLAMIC IDEOLOGY**

Dr. Khalifa Abdul Hakim

Rs. 12/-

**MUHAMMAD THE EDUCATOR**

Robert Gulick

Rs. 4/4-

**WOMEN IN ISLAM**

Mazheruddin Siddiqi

Rs. 7/-

**THE FALLACY OF MARXISM**

Dr. Rafiuddin

Re. 1/-

**ISLAM & THEOCRACY**

Mazheruddin Siddiqi

Rs. 1/12/-

**DEVELOPMENT OF ISLAMIC  
STATE & SOCIETY**

Mazheruddin Siddiqi

Rs. 10/-

**RELIGIOUS THOUGHT OF  
SAYYID AHMAD KHAN**

B. A. Dar

Rs. 10/-

**Institute of Islamic Culture**

CLUB ROAD, LAHORE

# شکافت

ستمبر ۱۹۵۹ء

مدیر

شاہد حسین رزاقی



## قابل دید مطبوعات

اسلام اور موسیقی  
مصنفہ محمد جعفر شاہ پہلواروی  
قیمت تین روپے بارہ آنے

حکمت رومی  
مصنفہ ڈاکٹر حلیفہ عبدالحکیم  
قیمت تین روپے آٹھ آنے

اسلام اور رواداری  
مصنفہ رئیس احمد جعفری  
قیمت حصہ اول سات روپے چار آنے،  
حصہ دوم سات روپے آٹھ آنے

حکمائے قدیم کا فلسفہ اخلاق  
مصنفہ بشیر احمد ڈار  
قیمت چھ روپے

اسلام اور مذاہب عالم  
مصنفہ مطہر الدین صدیقی  
قیمت چار روپے آٹھ آنے

حیات مہل  
مصنفہ حسین ہیکل یا شا مترجمہ امام حان  
قیمت بائیس روپے آٹھ آنے

تاریخ جمہوریت  
مصنفہ شاہد حسین رزاقی  
قیمت آٹھ روپے

بیدل  
مصنفہ حوا جہ عباد اللہ اختر  
قیمت سات روپے آٹھ آنے

مسلم ثقافت ہندوستان میں  
مصنفہ عبدالمجید سالک  
قیمت بارہ روپے

افکار غزالی  
مصنفہ محمد حنیف ندوی  
قیمت آٹھ روپے آٹھ آنے

ادارۃ ثقافت اسلامید کلب روٹی لاہور



# ثقافت لاہور

مؤسس ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم مرحوم

ستمبر ۱۹۵۹ء

جلد ۷ شمارہ ۹

## ادارہ تحریر

شاہد حسین رزاقی (مدیر مسئول)

محمد جعفر بھلاروی

محمد حنیف ندوی

رئیس احمد جعفری

بشیر احمد ڈار

رقی پروجیکٹ  
بارہ آنے

سالانہ  
ایٹھ روپے

ادارہ ثقافت اسلامیہ

لاہور ————— پاکستان

# ترتیب

|    |                       |                           |
|----|-----------------------|---------------------------|
| ۳  | .....                 | تاثرات                    |
| ۵  | نامس کار لائل         | سید الانبیاء              |
| ۱۵ | بد و فیسر رشید احمد   | ابن طلق کے سیاسی افکار    |
| ۳۹ | بشیر احمد دار         | یہودی تصوف                |
| ۵۵ | شاہ محمد جعفر بھلواری | روح اجتماع اور جذبہ تعاون |
| ۶۱ | ابوالامان امرتسری     | گورونانک اور زکوٰۃ        |
| ۶۶ | تشریح حدیث            | گھریلو اختلاف کا فیصلہ    |
| ۷۳ | .....                 | مطبوعات ادارہ             |

طابع ناشر: شاہد حسین رزاقی    مطبوعہ: انجمن حمایت اسلام پریس لاہور    مقام اشاعت: کلب روڈ - لاہور

## تاثرات

ابھی باتیں کہنے والے ہر قوم میں ہوتے ہیں، زندہ قوموں میں بھی اور مردہ قوموں میں بھی اور ان باتوں کا ایک خاص اثر بھی ہوتا ہے۔ لیکن محض ہندو و عظمیٰ قوموں کی زندگی میں کوئی بڑا انقلاب نہیں ہوتا۔ کوئی اصول خواہ وہ کتنا ہی اچھا کیوں نہ ہو اگر اس پر عمل نہ کیا جائے تو اس سے مفید نتائج حاصل نہیں ہو سکتے۔ قوموں کی قسمت بدل دینے والی قوت عمل ہے جس رہنما میں فکر و عمل کی اعلیٰ صلاحیتیں ہوتی ہیں اور جو نہ صرف گفتار بلکہ کردار کی خوبیوں کا بھی حامل ہوتا ہے وہ مردہ قوم میں ایک نئی زندگی پیدا کر کے اس کی حالت بدل دیتا ہے۔ قائد اعظم محمد علی جناح ایسے ہی رہنما تھے۔ ان کی اندر فکر، جوشِ عمل اور جوہر کردار نے ایک منتشر اور زوال پذیر قوم کو ایک نصب العین دیا، ان نصب العین کو حاصل کرنے کے لیے منظم کر دیا اور اس کی خاطر ہر مصیبت کا مقابلہ کرنے کا عزم و استقلال عطا کیا۔

قائد اعظم نہ مفسر تھے نہ محدث اور نہ کسی خانقاہ کے سجادہ نشین لیکن اسلام کی روح سے پوری طرح باخبر تھے اور یہ خوب جانتے تھے کہ اسلام محض رسوم و رواج اور عبادات کا مجموعہ نہیں بلکہ ایک مکمل دین یا ضابطہ حیات ہے اور یہی وجہ ہے کہ ایک ایسے نازک دور میں جب قیادت و سیادت کو اپنی میراث سمجھنے والے مفسرِ قرآن اسلام کی روح سے بیگانہ اور محدث مقامِ محمدی سے بے خبر تھے محمد علی جناح کے نور ایمان سے ظلمتِ کدہ ہند میں روشنی پھیل گئی اور ملتِ اسلامیہ کا قافلہ اپنے دیدہ و رقائد کی رہبری میں منزلِ مقصود پر پہنچ گیا۔ مشیتِ ایزدی نے محمد علی جناح کو ملتِ اسلامیہ کا قائد اعظم بنا کر اس مفروضے کی تردید کر دی کہ مسلمانوں کی قیادت کسی مخصوص طبقے کا حق ہے۔ اور ایک مرتبہ پھر یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ کامیاب قیادت کے لیے کن اوصاف کی ضرورت ہے۔

فکری اور عملی صلاحیتوں کے ساتھ ہی قائد اعظم اپنے نصب العین پر پورا ایمان رکھتے تھے اور اس پر پورے عزم و استقلال سے بچے رہے۔ ہر قسم کی ترغیب یا خوف سے بلند تر ہو کر پورے خلوص و دیانت اور صداقت کے ساتھ حصولِ مقصد کے لیے جدوجہد کرتے رہے۔ ان کی کوششوں میں ذاتی اغراض و مفاد کا شائبہ تک نہ تھا۔ اصول کو قربان کر کے سودا بازی کے وہ قائل نہ تھے۔ اپنے نصب العین کی خاطر ہر تکلیف کو برداشت و رغبت قبول

کرنے پر آمادہ تھے اور ہر مخالفت کا مقابلہ کرنے اور اس پر غالب آنے کا حوصلہ رکھتے تھے۔ قائد اعظم کے ان اوصاف نے مسلمانوں میں اپنے نصب العین کی خاطر مرٹنے کا جذبہ پیدا کر دیا۔ ان کو ایک پرچم کے نیچے متحد منظم کیا۔ اور حصول مقصد کے لیے اس طرح سرگرم عمل بنادیا کہ وہ تمام کادلوں پر غالب آگئے اور ناممکن کو ممکن کر دکھایا۔ قائد اعظم کی قیادت سے پہلے اور ان کی وفات کے بعد کے حالات کا مقابلہ اگر ان کے زمانہ قیادت کے حالات سے کیا جائے تو یہ حقیقت بخوبی واضح ہو جائے گی کہ ایک شخص کے فکر و عمل، ایمان و ایتقان، فہم و بصیرت، خلوص و صداقت اور عزیمت و استقلال سے پوری قوم کی زندگی میں کتنا بڑا انقلاب ہو سکتا ہے۔ اگر قائد اعظم جیسا رہنما مل جائے تو ایک نیم مردہ قوم میں زندگی کی نئی روح کس طرح بیدار ہو جاتی ہے اور اگر ان اوصاف سے خالی افراد کسے ہاتھوں میں عنان قیادت چلی جائے تو بیدار قوم بھی رفتہ رفتہ خواب غفلت میں مبتلا ہو جاتی ہے۔ درحقیقت قائد اعظم ہمارے لئے کامیاب قیادت کی ایک فیض آفریں مثال ہیں۔

قائد اعظم کی زندگی صرف ایک فرد کی سرگزشت حیات نہیں بلکہ یہ ملت اسلامیہ کے ایک نازک ترین دور کی تاریخ ہے۔ اسلامیان ہند کے جہاد و حریت میں تقریباً ربع صدی تک قائد اعظم کی شخصیت، ایک ایسا مرکز بنی نقطہ رہی ہے جس کے گرد ساری قوم جدوجہد کرتی رہی اور آخر کار تمام مخالفتوں اور مزاحمتوں کے باوجود اپنے لیے ایک جداگانہ مملکت قائم کرنے میں کامیاب ہوئی۔ دنیا کی تاریخ میں ایک عظیم مملکت کے بانی، ایک مظلوم قوم کے نجات دہندہ اور حق و صداقت کے علمبردار کی حیثیت سے قائد اعظم کا نام ہمیشہ روشن رہے گا اور اہل پاکستان کے دل میں اپنی مملکت کے بانی اور اپنے محبوب و محترم رہنما کی یاد ہمیشہ تازہ رہے گی۔

## سید الانبیاء

ٹامس کارلائل انیسویں صدی کا ایک نامور انگریز مصنف، مورخ اور مفکر تھا۔ اس کے کچھ رد کا مجموعہ "ہیر وائینڈ ہیر وورشپ" بہت مشہور ہے جس میں ایک کچھ حضور رسالت مآبؐ کے متعلق بھی ہے۔ ایک ایسے دور میں جب کہ عیسائی اہل قلم اور اہل کلیسا اسلام اور بانی اسلام پر طرح طرح کے الزامات عائد کر کے اپنے مذہبی تعصب اور مذہبی کثوت دیتے تھے کارلائل نے پیغمبر اسلام کی عظمت کا اعتراف جن خلوص و دیانت کے ساتھ کیا ہے وہ خود اس کی بالغ نظری اور روشن ضمیری کی دلیل ہے۔ پیش نظر مضمون کارلائل کے اسی کچھ سے ماخوذ ہے۔

ہمارے پیش نظر ہیر و دھند (محمدؐ) کو اپنے انسانے جنس میں خدا نہیں مانا گیا بلکہ ایسا انسان سمجھا گیا جسے نہ ان کی طرف سے وحی ہوئی یعنی پیغمبر — کسی بڑے انسان کو خدا سمجھ لینا لوگوں کی نہایت ناش اور ابلیہانہ غلطی ہے۔ لیکن اس کے باوجود ہمیشہ یہ شکل سوال پیش رہا ہے کہ دراصل اسے کیا سمجھنا چاہیئے اور کس طرح اس کا خیزم کو ناپا جائے۔ کسی عہد کی تاریخ میں سب سے اہم چیز یہ ہے کہ اس زمانہ کے لوگوں نے کسی حلیل القدر انسان کا متقبل کس طرح کیا۔ لوگوں کو ہمیشہ ایسے انسان میں صفات ایزدی کا کچھ نہ کچھ نظر آیا ہے اور یہ نہایت اہم سوال رہا ہے کہ لوگ ایسے شخص کو خدا سمجھیں یا پیغمبر یا کچھ اور — حضرت محمدؐ میرے خیال میں یقیناً پیغمبر صادق ہیں اور میں آپ کے وہ اوصاف بیان کر دینا چاہتا ہوں جو انصاف کے ساتھ بیان کرنا ضروری ہیں۔ حضرت محمدؐ کے متعلق ہم عیسائیوں کا یہ قیاس بالکل بے بنیاد ہے کہ "آپ دعا باز اور کذب مجسم تھے اور آپ کا مذہب محض فریب و نادانی کا ایک مجموعہ ہے۔" کذب و افتراء کا وہ انبیا عظیم جو ہم نے اپنے مذہب کی حمایت میں اس جہتی کے خلاف کھڑا کیا ہے خود ہمارے لیے شرمناک ہے۔ اس شخص کی زبان سے نکلے ہوئے الفاظ آج بارہ سو برس سے اٹھارہ کروڑ انسانوں کے حق میں شیعہ ہدایت کا کام دے رہے ہیں یہ اٹھارہ کروڑ انسان بھی ہماری طرح خدائے تعالیٰ کے دست قدرت کا نمونہ ہیں۔ بندگان خدا کی بیشتر تعداد آج بھی کسی اور شخص کی نسبت محمدؐ کے اقوال پر ایمان رکھتی ہے۔ کیا ہم کسی طرح اسے تسلیم کر سکتے ہیں کہ یہ سب روحانی بازیگری کا ایک ادنیٰ کرشمہ تھا جس پر اتنے بندگان خدا ایمان لائے؟ کیا ایک جھوٹا آدمی کسی مذہب کا بانی ہو سکتا ہے؟ جھوٹا آدمی تو اینٹ اور چونے کا ایک مکان تک نہیں بنا سکتا۔ اگر کسی شخص کو مٹی بچونے اور ان اشیاء کے خواص کا صحیح علم نہ ہو اور وہ ان کا پورا لحاظ نہ رکھے جو مکان کی تعمیر

میں استعمال ہوتے ہیں تو اس کا بنایا ہوا مکان مکان نہ کہنا سکے گا۔ بلکہ مٹی کا ایک ڈھیر ہو گا۔ ایسا مکان بارہ صدی تک نہیں قائم رہ سکتا اور نہ اس میں انعام کردار انسان سما سکتے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ خلوص، بڑا اگر خلوص اور سچا خلوص بڑے انسان کی پہلی خصوصیت ہے۔ اور ایسے شخص کو ہم ”اور بچل انسان“ کہتے ہیں اس کی فطرت کسی پہلے مرقع کی نقل نہیں ہوتی۔ وہ ایک ایسا قاصد ہے جو پردہ غیب سے پیغام لے کر ہمارے پاس بھیجا گیا۔ خواہ ہم اسے شاعر کہیں یا پیغمبر یا دیوتا۔ بہر صورت ہم سمجھتے ہیں کہ اس کی زبان سے نکلے ہوئے الفاظ ساری نوبت انسان کے الفاظ سے مختلف ہوتے ہیں۔ وہ حقیقتِ اشیا کی روح رواں سے نکلتا ہے اور رات دن اسی میں بسر کرتا ہے۔ اور ہم اس سے اس حقیقت کو نہیں چھپا سکتے۔ وہ اندھا ہو۔ بے خانماں ہو۔ مصیبت زدہ ہو۔ روزمرہ کی گفتگو میں منہمک ہو لیکن یہ حقیقت روز روشن کی طرح ہر وقت اس کے پیش نظر رہتی ہے۔ کیا اس کے الفاظ فی الحقیقت ایک طرح کی وحی نہیں ہیں؟ جب اس مفہوم کو ادا کرنے کے لیے ہمارے پاس کوئی اور لفظ ہی نہ ہو تو پھر ہم وحی کے سوا اُسے کس نام سے تعبیر کریں؟ ایسے انسان کی ہستی قلبِ کائنات سے ابھرتی ہے اور وہ اشیا کی بنیادی حقیقت کا ایک جزو ہوتا ہے۔ خدا نے تعالیٰ نے اس دنیا میں بہت سے اہام بھیجے ہیں۔ لیکن کیا یہ شخص اس کا آخری اور تازہ ترین مظہر نہیں ہے؟ اس کی عقل وحی کی پردہ ہوتی ہے۔ ”ہم کسی طرح حضرت محمد کو حریص و منصوبہ باز اور ان کی تعلیمات کو بھل و نادانی نہیں سمجھ سکتے۔ وہ پیغام جو آپ لے کر آئے تھے بالکل سچا تھا۔ وہ ایک آواز تھی جو پردہ غیب سے بلند ہوئی۔ اس شخص کے نہ اقوال جھوٹے تھے نہ افعال۔ اس میں تنگ ظرفی اور نمائش کا شائبہ تک نہ تھا۔ وہ زندگی کا ایک جادہ تاباں تھا جو خاص سینہ فطرت سے جویدا ہوا۔ اور جسے خالقِ عالم نے کائنات کو منور کرنے کے لیے بھیجا تھا۔

آل حضرت نے سنِ شعور کو پہنچنے کے بعد اپنے چچا کے ساتھ تجارت اور دوسرے اغراض کے لیے مختلف سفر کئے۔ لیکن آپ کا اہم ترین سفر وہ ہے جو سنِ شعور سے چند سال قبل پیام کے میلوں میں شرکت کی غرض سے اپنے اختیار کیا تھا۔ کیونکہ اس موقع پر پہلی دفعہ آپ کو بیرونی دنیا کے دیکھنے کا اتفاق ہوا اور آپ اس عنصرِ جدید یعنی مذہبِ عیسوی سے واقف ہوئے جو آپ کے لیے بے انتہا اہم تھا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ اس سفر کے اثنا میں حضرت ابو طالب اور آپ سرحدیں نام ایک نسطوری راہب کے ہاں ٹھہرے تھے جس نے آپ کو مذہبِ عیسوی کی تعلیم دی تھی۔ لیکن سچ میں نہیں آتا کہ اتنے کم عمر بچہ کو کوئی راہب کیا تعلیم دے سکتا ہے۔ غالباً نسطوری راہب کے اس واقعہ میں بہت مبالغہ کیا جاتا ہے کیونکہ آنحضرت کی عمر اس وقت چودہ سال کی تھی اور آپ عربی کے سوا کوئی اور زبان نہیں جانتے تھے۔

یہ امر کہ آپ نے جوشِ شباب کے ختم ہونے تک بالکل معمولی طریقہ پر اور نہایت سادگی و خاموشی کے ساتھ اپنی زندگی کے دن گزارے بجائے خود اس خیال کی تکذیب کرتا ہے کہ آپ کی نیت میں کسی طرح کا مکر و فریب تھا۔ چالیس سال کی عمر میں آپ نے نبوت کا دعویٰ کیا اور اُس وقت تک بھی آپ کی ساری کوشش پاک زندگی بسر کرنے کے لیے تھی اور آپ کی شہرت بہت ابھی تھی اور ہمسائے آپ کے متعلق بہت نیک خیالات رکھتے تھے۔ مخالفوں کا یہ کہنا کہ جب بڑھاپا آپنی ساری گرمیِ شباب ختم ہو گئی اور آپ کے لیے اس دنیا میں صرف الطینان و عافیت ہی ایک چیز باقی رہی تو اس وقت آپ کو ہوس پرستی کی سوچھی اور اپنے سارے گزشتہ خصائل و فضائل پر پانی پھر کر ایک ایسی شے کے لیے مکر و فریب اختیار کیا جس سے آپ کسی طرح متمتع نہ ہو سکتے تھے، ایک ایسی بات ہے جس کو میں کبھی تسلیم نہیں کر سکتا۔ نہیں! نہیں! اس سیہ چشم، پاک طینت اور صاف باطن انسان میں جسے اور صحرانے اپنے آغوشِ شفقت میں پالا تھا، جذبہ ہوس پرستی اور شررت طلبی نہ تھی بلکہ کچھ اور ہی خیالات موجزن تھے۔ یہ اُس قسم کی بزرگ و برتر جان پاک تھی جسے خلوص و صداقت کے بغیر گذر ہی نہیں۔ جس کے خمیر میں خود فطرتِ اخلاص کو جگہ دیتی ہے جس وقت اور لوگ ادھام میں مبتلا تھے اور اسی پر اُسے رہنے کے لیے جنگ و جدل کر رہے تھے۔ اس شخص کی عقل پر وہم و گمان کا پردہ نہ پڑ سکا۔ وہ اپنی روح اور خالقِ اشیاء کے ساتھ رہنے لگا تھا۔ اس کی نگاہوں کے سامنے رازِ ہمتی اپنے ہم و رہا کے ساتھ روز روشن کی طرح عیاں تھا جس کے وجود کو کسی طرح کا وہم و گمان پوشیدہ نہ کر سکا۔ یہ صفت جسے ہم نے ”خلوص“ کے لفظ سے تعبیر کیا درحقیقت صفاتِ ایزدی کا ایک پرتو ہے اور ایسے انسان کی آواز در اہلِ باغ و غیب کی آواز ہے جسے لوگ انتہائی توجہ سے سنتے ہیں اور انہیں سنا چاہیے کیونکہ اُس کے مقابلہ میں دنیا کی ہر چیز ہیچ ہے۔

اب حضرت کی عمر کا چالیسواں سال تھا۔ آپ ماہِ رمضان میں تسبیح و تحلیل اور ان مسائل پر غور و فکر میں بسر کرنے کی غرض سے مکہ کے قریب کوہِ حرا کے ایک فار میں تشریف لے گئے تھے کہ ایک دن آپنے اپنی بیوی خدیجہ سے فرمایا کہ فضل باری تعالیٰ سے تمام عقیدے حل ہو گئے۔ میرے سارے شکوک و شبہات رفع ہو گئے اور میں خقائق و معارف کو بے نقاب دیکھ رہا ہوں۔ یہ تمام اصنام و عقائد مہمل ہیں۔ مٹی کے کھلونے ہیں۔ سارے عالم کا مالک خدا نے واحد ہے۔ ہیں ان تمام بتوں سے منہ موڑ کر اُسی ذاتِ واحد کے آگے سر جھکانا چاہیے۔ مقررہ وہی الٰہ ذاتِ بزرگ و برتر ہے۔ اس کے سوائے عظمت و رفعت کا کوئی شایاں نہیں۔ وہ حقیقت ہے یہ بت مجاز۔ اُسی نے ہیں پیدا کیا۔ وہی ہیں پال رہا ہے اور ہم سب اسی کا پرتو ہیں۔ اسی حسنِ ازل کی ایک عارضی نقاب ہیں۔ ”اللہ اکبر“ یعنی خدا ہی بزرگ و برتر ہے۔ اور ”اسلام“ کا مطلب ہے راضی بر منائے الٰہی رہنا۔ یہ سمجھنا کہ ہماری قوت اسی کی کامل اطاعت میں مضمر ہے۔ وہ ہماری دنیا اور آخرت کے لیے جو چاہے کرے۔ جو کچھ ہمارے

لیے بھی خواہ وہ موت ہو یا موت سے بدتر کوئی چیز، وہی ہمارے حق میں بہتر ہے۔ ہم اپنے کو اسی کے جانے کرتے ہیں۔ گوئیے کہتا ہے کہ ”اگر اسی کا نام اسلام ہے تو کیا ہم سب مسلمان نہیں ہیں؟“ اسلام عبارت ہے ایثار نفس اور نفس کشی سے۔ یہ عقل کا وہ نقطہ کمال ہے جو قدرت اس دنیا پر اب تک منکشف کر سکی اور یہی وہ نور ہے جو اس امی سید عربی کی روح کو منور کرنے کے لیے ظاہر ہوا تھا۔ حیاتِ سرمدی کے اس ہر منور کو جو ظلمتِ کدہ موت میں طلوع ہوا تھا آنحضرتؐ نے ”وحی“ اور ”فرشتہ جبریل“ کے نام سے موسوم کیا۔ کیا آج بھی کوئی بتا سکتا ہے کہ اُسے اور کس لفظ سے تعبیر کرنا چاہیے؟ ..... آنحضرتؐ کی تبلیغِ قدرِ قریش کو ناگوار گزری جو کعبہ کے پاس بان اور بتوں کے متولی تھے۔ وہ ایک ذی اثر آدمی اسلام لے آئے تھے۔ اسلام کو آہستہ آہستہ پھیل رہا تھا لیکن اس کا دائرہ وسیع تر ہوتا جاتا تھا جس سے ہر شخص ناراض ہو رہا تھا اور کہتا تھا کہ ”یہ کون ہیں جو اپنے کو ہم سب سے زیادہ عقلمند سمجھتے ہیں۔ ہمیں احمق اور ہمارے بتوں کو کفری کے کھلونے ٹھہراتے ہیں۔“ آخر آپؐ کے خوش صفات چچا ابوطالب نے آپؐ سے کہا ”جانِ عم! کیا تم اس تبلیغ سے باز نہیں آ سکتے؟ اپنی حد تک اس عقیدہ کے پابند رہو۔ لیکن اس کا چرچا کر کے دوسروں کو پریشان کرنے، سردارانِ قبائل کو ناراض کرنے اور ہمیں خود اپنے کو خطرہ میں ڈالنے سے کیا حاصل؟“ آنحضرتؐ نے یہ سن کر جواب دیا کہ ”اگر میرے دائیں ہاتھ میں سورج اور بائیں ہاتھ میں چاند آکر اس تبلیغ سے باز رہنے کی خواہش کریں تو بھی میں اس کی تعمیل نہیں کر سکتا۔“ اس پیغامِ صداقت میں جو آپؐ لے کر آئے تھے ایک ایسا فطری عنصر شامل تھا جو آفتاب و مہتاب غرضِ فطرت کی کسی صنعت سے کم نہ تھا۔ یہ عنصر مہ و خورشید اور تمام انسانوں اور اشیاء کی مخالفت کے باوجود اُس وقت تک اپنا اظہار کرتا رہے گا جب تک اسے فدائے تعالیٰ کا حکم ہوگا۔

ہجری سنہ ۳۲ء کے مطابق ہے۔ اُس وقت آنحضرتؐ کی عمر تریس سال کی تھی۔ آپؐ بوڑھے ہو چکے تھے اور آپؐ کے احباب ایک ایک کر کے دنیا سے رخصت ہو رہے تھے۔ آپؐ کا راستہ سنان اور پرخطر تھا اور ہجر اس کے کہ خود آپؐ کا دل نورِ اُمید سے روشن تھا، ظاہری صورتِ حال نہایت تاریک تھی۔ ایسی صورتوں میں سب آدمیوں کا یہی حال ہوتا ہے۔ اب تک آنحضرتؐ نے صرف ترغیب و تلقین کے ذریعہ اپنے مذہب کی اشاعت فرمائی تھی۔ لیکن جب ستم شاد اعداء نے آپؐ کو بے رحمی کے ساتھ وطن سے نکال دیا اور نہ صرف اس پیغامِ ایزدی کی طرف سے بے اعتنائی کی بلکہ آپؐ کی جان کے بھی ورپے ہوئے تو مادِ صحرَا کے اُس پر جوشِ فرزند نے اس طرح اپنی مداخلت کا تہیہ کیا جو ایک انسان اور ایک عرب کے شایاں تھا۔ اس نے کہا۔ اگر قریش اسی پرتلے ہوئے ہیں تو یہی سہی۔ یہ لوگ اس پیغام کو نہیں سنتے جو ان کے اور تمام نوعِ انسان کے لیے بے انتہا اہم ہے اور چاہتے ہیں کہ اُسے جبر و تشدد اور قتل و غارت کے ذریعہ دبا دیں۔ اچھا! تو انہیں نمیشر آزمائی بھی کر لینے دو۔



اس کے بعد آنحضرتؐ کو دس سال امد طے جو سخت جنگ و جدل اور جدوجہد میں صرف ہوئے۔ اس شدید کشمکش کا جو نتیجہ نکلا وہ آج ہمارے پیش نظر ہے۔ اسلام کے یزد و شمشیر پھیلنے کے متعلق بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ لیکن اگر ہم کسی مذہب کی صداقت کا معیار اسی کو قرار دے لیں تو یہ ایک بنیادی غلطی ہوگی۔ تلوار استعمال بیشک ہونی مگر سوال یہ ہے کہ یہ تلوار کئی کہاں سے؟ ہر نیا خیال ابتداءً ایک ہی شخص کے دماغ میں پیدا ہوتا اور اسی میں جاگزیں رہتا ہے۔ ساری دنیا میں صرف ایک انسان اپنے تمام ابنائے جنس کے خلاف اس کا پابند ہوتا ہے۔ اگر وہ کہتا تلوار لے کر اس خیال کی اشاعت کرنا چاہے تو شاید ہی کچھ حاصل ہو۔ اس لیے پہلے تو اسے تلواریں بہم پہنچانی پڑیں گی۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ ہر خیال خود بخود وسعت اختیار کرتا جاتا ہے۔ مذہب عیسوی کا دامن بھی ہمیں انسانی خون کے دھبوں سے پاک نہیں نظر آتا۔ جب اس کے ہاتھ میں تلوار آئی تو اس نے بھی اس کا استعمال کیا ہے۔ کیا شارلیمین کے عہد میں سکسینوں کا تبدیل مذہب تبلیغ کا نتیجہ تھا؟ اس لیے زور شمشیر کا اعتراض میری رائے میں کوئی وقت نہیں رکھتا۔ میرے نزدیک اس دنیا میں ہر شے کو جدوجہد کا حق حاصل ہے خواہ وہ زبان سے ہو یا تلوار سے یا کسی اور ایسے ذریعہ سے جو اسے میسر آجائے۔ وہ ہر چند تبلیغ و تلقین کرے۔ لڑے جھگڑے اور ایڑی چوٹی کا زور لگائے۔ لیکن انجام کار یہ جدوجہد کسی ایسی چیز پر غالب نہ آسکے گی جو مغلوب ہونے کی مستحق نہ ہو۔ جو چیز اس سے بہتر ہے۔ وہ اس کو ہرگز زیر نہیں کر سکتی البتہ جو چیز اس سے بدتر ہے اس پر وہ ضرور قابو پالے گی۔ اس مبارزت عظمیٰ میں خود قدرت ثالث ہے جو کبھی غلطی نہیں کر سکتی اور آخر کار وہی شے فروغ پائے گی جو سب سے زیادہ مطابق فطرت ہے۔ اور جسے ہم عام طور پر ”صادق ترین“ کہتے ہیں۔

ماور صحرا کے اس اُمّی فرزندؐ آنحضرتؐ نے اپنے پُر خلوص اور روشن ضمیر کے ذریعہ سے جو موت و حیات کی طرح صداقت سے معمور گناہ اور اپنی نگاہ حقیقت آشنائی بدولت جو بالکل خدا داد تھی، عربوں کی لایعنی بُت پرستی، یونانیوں اور یہودیوں کے مذہبی مناظرات، قدیم روایات، رسم و رواج اور فضول کچ بھینٹوں میں سے اصل حقیقت کو پالیا اور فرمایا کہ ”بت پرستی فعل عبث ہے۔ ان لکڑی کے بتوں کو تم لوگ تیل اور موم لگاتے ہو اور انہیں کھبیاں چھٹتی ہو۔ یہ لکڑی کے ٹکڑے ہیں جو تمہارے لیے کچھ نہیں کر سکتے۔ یہ پوچ اور مہل مشرک اور کفر ہے۔ اگر تم ان کی حقیقت سمجھ تو ان کا وجود و ہشت خیز اور نفرت انگیز ہو جائے۔ بقا صرف خدا کی ذات کو ہے۔ قوت و اقتدار اسی کو حاصل ہے۔ اسی نے ہم کو پیدا کیا۔ وہی ہم کو مار اور جلا سکتا ہے۔“ ”اللہ اکبر“۔ اللہ بہت بڑا ہے۔ یہ سمجھ لو کہ تمہارے حق میں وہی بہتر ہے جو وہ چاہے۔ خواہ وہ تمہارے نفس کو کتنا ہی گراں گزے لیکن تم اسی کو بہترین پاؤ گے۔ تم اس کے اختیار کرنے پر مجبور ہو۔ دنیا اور عقبیٰ میں تمہارے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں۔“ اگر وحشی بت پرستوں نے آپ کے اس پیغام کو قبول کر لیا اور اس پر عمل پیرا ہونے کے

لیے اسے اپنے حرارت بھرے سینوں میں جگہ دی تو کوئی تعجب کی بات نہیں۔ میرے نزدیک وہ اسی طرح قبول کئے جانے کے قابل تھا۔ کسی نہ کسی صورت میں آج بھی یہی ایک ایسا پیغام ہے جسے ہر شخص کو قبول کرنا چاہئے۔ اس سے انسان اس معبدِ عالم کا سرنشین بن جاتا ہے۔ خالقِ جواں کے احکام کا ہم صغیر ہو جاتا ہے اور ان احکام کی احمقانہ مخالفت کے بجائے ان کے ساتھ اثر واکر عمل کرنے لگتا ہے۔ آج تک مجھے فرض شناسی کی اس سے بہتر تعریف معلوم ہو سکی۔ مقصد کائنات کا ساتھ دینے میں تمام محاسن شامل ہیں۔ اس سے انسان کو نیکی اور کامیابی حاصل ہوتی ہے کیونکہ مقصد کائنات کا کامیاب ہونا ضروری ہے اور وہ صراطِ مستقیم پر رہتا ہے۔

آنحضرتؐ سے معجزاتِ ظہور میں نہیں آئے اور آپؐ نے اکثر بلا تامل کہہ دیا کہ ”میں معجزے نہیں کر سکتا میں بادیِ خلق ہوں اور میرا کام ان عقائد کو تادمِ مخلوق تک پہنچانا ہے۔“ اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ ابتداء سے آپؐ کے نزدیک یہ کائنات ایک معجزہ عظیم رہی۔ چنانچہ آپؐ فرماتے ہیں کہ ”اس دنیا کو دیکھو! کیا وہ دستِ قدرت کی عجیب و غریب صنعت نہیں ہے؟ یہ ایک نشانی ہے تمہارے لیے اگر تم دیدہ بینا رکھتے ہو۔ یہ زمین خدا نے تمہارے لیے پیدا کی اور اس پر راستے بندھے تم اس پر رہ سکتے ہو اور چل پھر سکتے ہو۔“ عرب جیسے گرم و خشک ملک میں بادلوں کا وجود آنحضرتؐ کے لیے حیرت انگیز تھا۔ چنانچہ آپؐ فرماتے ہیں کہ ”بادلوں کے یہ پرے جو سینہ فلک کی گرائی سے نکلتے ہیں؟ آخر کہاں سے آتے ہیں؟ سیاہ ابر کے یہ دل کے دل آسمان پر جمع ہوتے اور برستے ہیں، جن سے مردہ زمین جی اٹھتی ہے۔ سبزہ لہلہانے لگتا ہے اور چھوڑوں سے لدے ہوئے بلند سایہ دار درخت پیدا ہوتے ہیں۔ کیا یہ ایک معجزہ نہیں ہے؟ تمہارے موشی بھی اللہ تعالیٰ نے پیدا کئے جو تمہاری خدمت کرتے اور تمہارے لیے غذا اور لباس بہم پہنچاتے ہیں۔ وہ شام کے وقت قطار و قطار گھروں کی طرف لوٹتے ہیں۔ اور تمہارے لیے ایک نعمت ہیں۔“ آپؐ نے اکثر جہازوں کا بھی ذکر ان الفاظ میں کیا ہے کہ ”وہ بڑے متحرک ہٹاڑ اپنے کپڑوں کے پربھیا کر سرعت کے ساتھ پانی پر چلتے ہیں۔ آسمانی ہوائیں انہیں چلاتی ہیں اور جب کبھی خدا نے تعالیٰ ہوا بند کر دیتا ہے وہ رک جاتے ہیں اور حرکت نہیں کر سکتے۔“ معجزات! آپؐ فرماتے ہیں کہ تم لوگ کیا معجزات دیکھنا چاہتے ہو؟ کیا تمہارا وجود خود ایک معجزہ نہیں ہے؟ خدا نے تمہیں تھوڑی سی مٹی سے پیدا کیا۔ اس سے پہلے تمہارا وجود بھی نہ تھا۔ پھر جب تم پیدا ہوئے تو بہت چھوٹے سے تھے۔ اس کے بعد تم میں جن آیا۔ طاقت آئی۔ اور خود فکر کی صلاحیت پیدا ہوئی۔ مگر پھر ایک زمانہ ایسا آتا ہے کہ تم بوڑھے ہو جاتے ہو۔ تمہارے بال سفید ہو جاتے ہیں۔ تمہاری طاقت جواب دینے لگتی ہے۔ اور آخر کا تم فنا ہو جاتے ہو۔ آپؐ کا یہ جملہ مخصوصاً مجھے پسند ہے کہ ”خدا نے تعالیٰ نے تم میں ہمدردی کا مادہ پیدا کیا۔ اگر یہ نہ پیدا کرتا تو تم لوگوں کا کیا حال ہوتا؟ یہ ایک نہایت اعلیٰ اور اچھا تاخیال ہے۔ حقیقتِ اشیا کی ایک نادر جھلک ہے۔

آپ کی طبیعت میں شاعرانہ کمال اور بہترین و صادق ترین خیالات کے آثار پائے جاتے ہیں۔ آپ ایسی اعلیٰ ذہانت، بصیرت اور دل و دماغ کے مالک تھے کہ شاعر، بادشاہ، مذہبی پیشوا غرض جس قسم کے مشہور انسان بننا چاہتے بن سکتے تھے۔ آپ پر ہمیشہ یہ بات عیاں رہی کہ یہ کائنات سرِ پا ایک بحرِ ہر ہے جیسا کہ اس سے قبل بیان ہو چکا ہے۔ اسکی نڈی نیویا کے باشندوں اور دوسرے مفکرین کی طرح آپ کی بھی یہ مائے ہے کہ یہ عالم جو بظاہر بال حقیقی اور مادی دکھائی دیتا ہے، دراصل ذاتِ باری تعالیٰ کے وجود اور قدرت کا صرف ایک مرقی اور محسوس مظہر ہے۔ فضا کے سینہ عریاں پر ذاتِ الہی کا ایک پرتو ہے اور بس۔ اس سے زیادہ کچھ نہیں۔ چنانچہ آپ فرماتے ہیں کہ ”یہ بڑے بڑے پہاڑ ایک دن بادلوں کی طرح پھٹ کر آسمان میں غائب ہو جائیں گے۔“ سیل لکھتا ہے کہ ”عربوں کے عقیدہ کے مطابق آپ نے زمین کو چوڑی چکیں ظاہر کیا ہے جس کے منظم کرنے کے لیے پہاڑ قائم ہیں۔ قیامت کے دن یہ پہاڑ بادلوں کی طرح اڑ جائیں گے اور زمین اس قدر گھومے گی کہ تباہ ہو کر گرد و غبار کی طرح غبار میں غائب ہو جائے گی۔ خدائے تعالیٰ اس کی طرف سے اپنی توجہ ہٹائے گا اور وہ فنا ہو جائے گی۔“

آنحضرتؐ پر اللہ تعالیٰ کا عالمگیر اقتدار ہر وقت عیاں تھا۔ یعنی آپ یہ بخوبی سمجھتے تھے کہ دنیا کی تمام انبیاء کی اصلی طاقت، روح اور حقیقت کی حیثیت سے ہر جگہ ایک، ایسی ناقابلِ بیان قوت، عظمت اور جبروت موجود ہے جس کا کوئی نام نہیں رکھا جاسکتا۔ یہی حیزِ عہدِ حاضر میں قوانینِ قدرت اور نوا میں فطرت کے نام سے موسوم کی جاتی ہے۔ اور کوئی آسانی شے نہیں سمجھی جاتی۔ بلکہ وہ اشیا کا ایسا مجموعہ تصور کی جاتی ہے جو صفاتِ ایزدی سے معرا اور پہچ کا رہ ہو۔ موجودہ علوم و فنون کے انہماک میں اس کا احتمال ہے کہ ہم خدا کو بھلا بیٹھیں حالانکہ اس کو بھولنا نہ چاہیے۔ کیونکہ اگر وہی بھلا دیا جائے تو میں نہیں سمجھتا کہ دنیا میں پھر کو کسی چیز کا درکھنے کے قابل رہے گی۔ اس صورت میں تمام علوم بالکل مفل، مردہ اور بے کار ہو جائیں گے۔ اعتقادِ باری تعالیٰ کے بغیر بہترین علوم بھی چوب خشک ہوں گے نہ کہ درختِ بسز جس سے ہر دم نئی لکڑی حاصل ہو سکے۔ انسان کسی نہ کسی طریقہ پر خدا کی پرستش کے بغیر کچھ نہیں جان سکتا۔ اگر یہ نہ ہو تو اس کا سارا علم و فضل، ہیچ ہے۔

اسلام کوئی آسان مذہب نہیں۔ اس میں روزہ داری، طہارت، سخت اور پیچیدہ مسائل، دن میں پانچ و نماز، شراب سے اجتناب، غرض ایسے احکام ہیں جن پر نظر کرتے ہوئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ آسان ہونے کی وجہ سے مقبول ہوا۔ اور ایک اسلام پر کیا منحصر دنیا میں کوئی مذہب یا مذہبی عقیدہ محض سہل ہونے کی وجہ سے نہیں رائج ہو سکتا۔ یہ کہنا کہ انسان تن آسانی، عیش پرستی، صلہ کی امید، یا مئے و انگبین کی لالچ سے خواہ وہ اس عالم میں ہو یا دوسرے عالم میں، اعمالِ نیک کی طرف مائل ہوتے ہیں دراصل نسلِ آدم پر بہتان لگانا ہے۔

ذیل ترین انسان میں بھی شرافت کا کچھ نہ کچھ جوہر موجود ہوتا ہے۔ ایک غریب سپاہی بھی جو صرف اپنی جان قربان کرنے کے لیے لازم رکھا جاتا ہے ایک خاص عزت رکھتا ہے جو اس کی حقیر تنخواہ اور فوجی قواعد و ضوابط سے مختلف ہوتی ہے۔ نسل آدم کا ادنیٰ ترین فرد بھی اپنے دل میں جس چیز کی مہموم سی تمنا رکھتا ہے وہ مئے و انگبین کی لذت نہیں بلکہ اعمال صالح کا شوق اور خدا کے ایک نیک بندہ کی حیثیت سے جنت میں داخل ہونے کی آرزو ہے۔ آپ اُسے وہاں تک پہنچنے کا راستہ دکھا دیجئے۔ پھر دیکھئے کہ ایک سست ترین مزدور بھی آسمان شہرت پر چمک جاتا ہے۔ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ انسان کو تن آسانی کے ذریعہ نیک کاموں کی طرف راغب کیا جاسکتا ہے وہ بنی نوع انسان پر سخت ظلم کرتے ہیں۔ مصیبت، ایثار، شہادت اور موت ہی وہ موجبات ترغیب ہیں جن سے قلب انسانی متاثر ہوتا ہے۔ اگر یہ اندرونی شمع حیات روشن کر دی جائے تو اس سے ایسا شعلہ پیدا ہوگا جو تمام آلائشوں کو جلا دے گا۔ ادنیٰ طبقہ میں بھی اس کا ثبوت ملتا ہے کہ مسرت و شادمانی ہی کاروائے نمایاں کی ترغیب دلانے کے لیے کافی نہیں بلکہ اس سے اعلیٰ تر ذرائع کی ضرورت ہے۔ کسی مذہب کے پیروں کی تعداد میں اضافہ انسانوں کی شکم پروری سے نہیں ہوتا بلکہ ان اعلیٰ جذبات کے اگنانے سے جو ہر قلب انسانی میں خوابیدہ ہیں۔

کہنے کو خواہ کچھ ہی کہا جائے لیکن محمدؐ کے دامن پر کبھی ہوس پرستی کا وہبہ نہیں لگ سکتا۔ یہ انتہائی فطری ہوگی اگر ہم آپ کو نفیس پرست سمجھیں اور یہ خیال کریں کہ آپ کسی طرح کے عیش و عشرت کے عادی تھے۔ آپ کا اثاثہ بہت بہت ہی ادنیٰ قسم کا تھا۔ آپ کی معمولی فدا جو کی روٹی اور پانی تھی۔ بعض دفعہ مہینوں آپ کے گھر میں چولہا تک نہ سلگتا۔ عرب مورخین بجا فخر کے ساتھ لکھتے ہیں کہ ”آپ اپنی نعلیں خود درست کرتے اور اپنی عبا پر خود پیوند لگاتے“ آپ ایک غریب، اجاکش اور تنگ دست انسان تھے جنہیں کسی طرح کی محنت و مشقت سے عاز نہ تھا۔ عرض آپ کسی حیثیت سے بُرے نہیں کہے جاسکتے تھے۔ آپ میں تمام خواہشات جسمانی سے اعلیٰ تر ایک جذبہ کا فرما تھا، ورنہ وہ تند خو عرب جو تیس سال آپ کے زیرِ علم لڑتے رہے اور جنہیں ہر وقت آپ کے ساتھ نشست و برخاست کا موقع ملا، آپ کی اس قدر تعظیم نہ کرتے۔ وہ آتش مزاج لوگ تھے جو ذرا ذرا سی بات پر بھڑک اُٹھتے اور ہر طرح کا فتنہ و فساد برپا کرنے کے لیے تیار ہو جاتے تھے۔ ان پر کچی قابلیت اور جرأت کے بغیر کوئی شخص حکمرانی نہیں کر سکتا تھا۔ یہ لوگ آپ کو پیغمبر کہتے تھے۔ حالانکہ آپ ان کے روبرو بالکل صاف و سادہ حالت میں بغیر کسی نقاب و حجاب کے کھڑے تھے۔ انہوں نے آپ کو عبا پیٹے، نعلیں درست کرتے۔ لڑتے۔ مشورہ کرتے۔ حکم دیتے عرض ہر حالت میں دیکھا تھا۔ انہیں اس کا ابھی طرح اندازہ ہوا ہوگا کہ آپ کس قسم کے آدمی تھے۔ اس وقت ہم آپ کو جو چاہیں کہہ لیں۔ لیکن آج تک کسی شہنشاہ نے تاج مرصع پہن کر اس طرح حکومت نہ کی ہوگی جس طرح اس خود پوش انسان نے کی ہے۔ میرے نزدیک اس کی ذات میں اصل میرد کے وہ تمام صفات موجود تھے جو اسے تیس سال کی سخت اور حقیقی آزمائش میں کامیاب

کرانے کے لیے ضروری ہیں۔ آخری الفاظ جو آنحضرتؐ کی زبان سے نکلے ایک دہائیے ایک قلب مضطر کے اپنے خالق کی بارگاہ میں چند ٹوٹے پھوٹے جملے ہیں۔ یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ مذہب اسلام کی اشاعت نے آپؐ کی طبیعت میں کوئی خرابی پیدا کر دی بلکہ اور اچھا اثر کیا۔ آپؐ کے حالات میں بہت سی عمدہ باتیں لکھی ہیں۔ مثلاً جب آپؐ کی صاحبزادی کا انتقال ہوا تو آپؐ اپنے اپنے طرز میں جو کچھ فرمایا وہ صداقت سے معمور ہونے کے ساتھ ساتھ عیسوی عقائد سے ملحق تھا ہے یعنی انا للہ وانا الیہ راجعون۔ ہم خدا کی طرف سے آئے ہیں اور اسی کی طرف لوٹ جانے والے ہیں۔ یہی آپؐ نے اس وقت بھی فرمایا جب آپؐ نے آزاد کردہ محبوب غلام زیدؓ کی وفات کی خبر سنی۔ زید دوسرے مسلمان تھے۔ یہ غزوہ تبوک میں شہید ہوئے جو یونانیوں سے آنحضرتؐ کی پہلی جنگ تھی۔ ان کی شہادت کا حال سن کر آپؐ فرمایا ”اچھا ہوا کہ زیدؓ راہ خدا میں کام آئے۔ وہ اب اپنے مالک سے جاملے اور ان کا انجام بخیر ہوا۔“ لیکن اس کے باوجود حضرت زیدؓ کی صاحبزادی نے آپؐ کو ان کی نعش پر روتے دیکھا اور عرض کیا ”یا رسول اللہ! یہ میں کیا دیکھ رہی ہوں؟“ آپؐ ارشاد فرمایا ”ایک انسان کو اپنے دوست کی جائی پر روتا دیکھ رہی ہو۔“

مجھے محمدؐ کا تصنع اور ظاہر داری سے کوسوں دور رہنا بہت پسند ہے۔ مادر صحر اکا یہ سادگی پسند فرزند اپنے بل بوتے پر کام کرتا ہے اور اپنی ذات کے متعلق کوئی غلط افواہ نہیں کرتا۔ اس میں نہ تو غرور و خود نمائی ہے نہ خوشامد و عاجزی۔ وہ اپنی اصلی حالت میں پایا جاتا ہے۔ ایک طرف تو وہ اپنی عبا پر خود میو ند لگاتا اور اپنی غلین کی خود مرمت کرتا ہے دوسری طرف نہایت بے تکلفی سے ایران کے بادشاہوں اور یونان کے شہنشاہوں کو ان کے فرائض پر توجہ دلاتا ہے۔ غرض وہ اپنے درجہ اور عزت کا پوری طرح علم رکھتا ہے۔ بدوؤں کے ساتھ خونریز معرکہ آرائیوں میں ظلم و ستم کے بغیر گریز نہیں لیکن اس کے ساتھ ہی ہمیں رحم و کرم کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں۔ آنحضرتؐ نہ تشدد پر اعتدار کرتے ہیں اور نہ رحم و کرم پر افتخار۔ وہ دونوں آپؐ کے دل کی اصلی صدا میں تھیں جو ارجحاً بلند ہو گئیں۔ آپؐ ہمیشہ شیریں زبانی ہی سے کام نہیں لیا بلکہ وقت ضرورت زور اور سختی بھی کی ہے۔ آپؐ میں لگی لپٹی رکھنے کی عادت نہ تھی۔ غزوہ تبوک کا آپؐ بار بار ذکر کرتے تھے۔ اس موقع پر آپؐ کے ساتھیوں میں سے بعض نے گرمی کی شدت اور فصل کے خراب ہو جانے کا عذر کیا تھا۔ آپؐ اس واقعہ کو کبھی نہیں بھول سکے۔ چنانچہ فرماتے ہیں ”تمہاری کھیتیاں کتنے دن کام آئیں گی؟ اب تک ان کا کیا حشر ہوگا؟“

محمدؐ کے اخلاقی اصول کا میلان ہمیشہ خیر کی طرف ہوتا ہے۔ وہ ایک ایسے قلب کے سچے احساسات ہیں جن کا مطلع نظر صداقت و معدلت رہتا ہے۔ گو اسلام میں مسیحیت کا یہ اصول عفو نہیں پایا جاتا کہ اگر کوئی شخص ایک طمانچہ مارے تو دوسرا گال بھی اس کے آگے کر دیا جائے، بلکہ اسلام میں بدلہ لینے کا حکم ہے۔ لیکن ساتھ ہی شرط یہ ہے کہ مدافعت سے نہ بڑھنا چاہیے۔ اسی طرح اسلام کامل مساوات کا علمبردار ہے۔ جیسا کہ ایک اعلیٰ مذہب اور

نباضِ فطرت انسانی کو ہونا چاہیئے۔ اس میں ایک مسلمان کی جان دنیا کے تمام تاج و تخت پر بھاری ہے۔ نیز اس کی بد سے سب بنی آدم کیساں ہیں۔ خیرات دینا اسلام میں صرف جائز ہی نہیں بلکہ لازم ہے۔ اس میں زکوٰۃ کا نصاب بھی مقرر کر دیا گیا ہے اور اگر کوئی شخص نہ ادا کرے تو وہ اس کا جواب دہ ہوگا۔ ہر شخص کی سالانہ آمدنی کا دسواں حصہ (خواہ وہ کتنا ہی ہو) غریبوں، معذوروں اور محتاجوں کا حق ہے۔ یہ تمام اصول نہایت عمدہ ہیں۔ یہ رحم و انصاف اور محبت و انسانیت کے وہ مطالبات ہیں جن کی حدائے بازگشت مآدِ فطرت کے اس اُمّی فرزند سے ملنے ہوئی۔ عربوں کے حق میں اسلام گویا ظلمت میں نور کا طور تھا۔ جس کے اثر سے ملک عرب پہلے پہل بیدار ہوا۔ ایک قریب لگہ بان قوم جو ابتدائے آفرینش سے رنگ زاروں میں گننام پڑی پھر رہی تھی، اس کی ہدایت کے لیے ایک ہیرو و پیغمبر کے لباس میں ایسا پیام دے کر بھیجا گیا جس پر وہ ایمان لاسکی۔ دیکھو! اب وہ گننام چرواہے دنیا میں مشہور ہو جاتے ہیں اور وہ حقیر شتر بان سارے عالم پر چھا جاتے ہیں۔ ایک صدی کے اندر عرب کا سکھ دہلی سے غرناطہ تک جاری ہو گیا اور اس کی جماعت و ذہانت کا آفتاب مدت تک ایک عالم پر صوفسانی کرتا رہا۔ ایمان ایک بڑی اور جاں بخش نعمت ہے۔ جہاں کوئی قوم ایمان لائی تاریخ اس کی عظمت و رفعت کی داستانوں سے معمور ہوئی۔ عربوں کی قوم، آنحضرتؐ کی ذات اور ایک صدی کی مدت۔ بس یہ معلوم ہوتا ہے گویا ایک چھوٹی سی چنگاری ایسے تو وہ عظیم پرگڑی جو بظاہر محض انبارِ خاکستر تھا۔ مگر وہ انبارِ آتشگیر مادہ ثابت ہو گیا کے شعلے دہلی سے غرناطہ تک بلند ہوئے اور آسمان سے باتیں کرنے لگے۔ بڑا انسان ایک برقی آسمانی ہوتا ہے اور باقی سب لوگ تو وہ ہیزم کی طرح اس کے منتظر رہتے ہیں جنہیں وہ آن و آمد میں شعلہ روشن بنا دیتا ہے۔

## جلد ”ثقافت“

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم صاحب ادارہ ثقافت اسلامیہ کے بانی اور ناظم تھے اور ان کی یاد میں ادارہ کے ترجمان جلد ثقافت کا خاص نمبر ترتیب دیا جا رہا ہے۔ ہماری کوشش ہے کہ یہ نمبر خلیفہ صاحب کی ثروتِ افکار، علمی فضیلت اور دینی خدمات نیز ان کی دلکش اور بہرہ گیر شخصیت کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالنے والے مضامین کا ایک نادر مرقع ہو۔ مرحوم خلیفہ صاحب کے قدر شناسوں اور بالخصوص ان کے احباب اقربا سے درخواست ہے کہ وہ اپنے مضامین و مآثرات ارسال کرنے میں محنت فرمائیں تاکہ وہ اس خصوصی شمار میں شامل کئے جاسکیں۔ براہ کرم مضامین اس پتے پر ارسال فرمائے جہاں مدیر ماہنامہ ثقافت۔ ادارہ ثقافت اسلامیہ۔ کلب وڈ۔ لاہور (پاکستان)

# ابن طقطقی کے سیاسی افکار

تیرھویں صدی عیسوی میں منترل ایشیا سے ایک سیلاب اسلامی دنیا کی طرف بڑھا۔ متعدد حکومتیں اس کی زد میں آکر خس و خاشاک کی طرح بہہ گئیں۔ چین سے بحر روم تک خون کا ایک سمندر بن گیا۔ ان تباہ کاریوں نے زندگی کے تمام شعبوں کو متاثر کیا۔ ادب، علوم و فنون بھی اس کی لپیٹ میں آ گئے۔ شاعری نے تصوف کے دامن میں پناہ لی، ادب تاریخ نویسی کے مترادف بن گیا۔ فنون لطیفہ کا دائرہ تعمیرات تک محدود ہو کر رہ گیا۔ سیاسیات بھی اس منگولی یلغار سے محفوظ نہ رہ سکی۔ سیاسی افکار و تصورات میں حقیقت پسندی کا غلبہ ہو گیا جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ علم السیاست تاریخ کا ایک شعبہ بن گیا۔ تاریحوں کی بے شمار کتابیں لکھی گئیں لیکن چند کے سوا ان کی حیثیت قدیم تاریخ کی شرح اور خلاصہ سے زیادہ نہ تھی۔ البتہ ایسے دو مؤرخ پیدا ہوئے جنہوں نے اپنی تخلیقی صلاحیت کو بروئے کار لا کر تاریخ کو قصہ گوئی کی بجائے ایک مستقل علم بنا دیا۔ ان میں سے ایک ابن خلدون ہے اور دوسرا ابن طقطقی۔

صفی الدین بن علی بن طباطبای المعروف بہ ابن طقطقی سقوط بغداد کے چار سال بعد ۱۲۶۲ء میں پیدا ہوا۔ وہ خاندان نبوی سے قریبی تعلق رکھتا ہے۔ اٹھارہ واسطوں سے اس کا سلسلہ نسب حضرت علی کرم اللہ وجہہ تک جا پہنچتا ہے۔ علوی تحریک میں ابن طقطقی کے آبا و اجداد بہت پیش پیش رہے۔ اس کا والد تاج الدین علی بن محمد ویسے فرات کے ساحلی شہر حلب میں علویوں کا رہنما تھا۔ ۱۲۸۱ء میں جب وہ قتل کر دیا گیا تو قیادت کی ذمہ داری ابن طقطقی کو ورثہ میں ملی۔ وہ ۱۲۹۵ء میں بغداد آیا۔ یہ ہلاکو کے پرپوتے غزن کا عہد تھا۔ تین سال تک بغداد میں رہنے کے بعد وہ عازم تبریز ہوا۔ موسم کی خرابی اور برقیاری کی شدت کی وجہ سے تمام راستے بند ہو گئے تھے۔ مجبوراً ابن طقطقی کو موصل میں رکنا پڑا۔ فروری تا جون ۱۳۰۳ء کے دوران جب کہ وہ حاکم موصل فخر الدین عیسیٰ بن ابراہیم کا مہمان تھا اس نے اپنی کتاب الفخری لکھی۔ مہمان نوازی اور اپنے کتب خانے کے استعمال کی اجازت دینے کے شکر یہ کہ طوطا پر مصنف نے اس کتاب کا نام فخر الدین کے نام پر الفخری رکھا۔

ابن طقطقی کی تاریخ وفات کے متعلق تاریخ خاموش ہے۔

الفخری

یہ کتاب دو حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلا حصہ جو ہمارے نقطہ نظر سے بہت اہم ہے اس میں جہانبانی اور سیاست کے

اصول مذکور ہیں اور ان اصول کی وضاحت نہایت دلپذیر انداز میں تاریخی واقعات کے ذریعہ کی گئی ہے۔ حکمران کے اوصاف رعایا اور راعی کے حقوق و فرائض، عمال حکومت کی صفات غرضیکہ سیاسیات کا کوئی پہلو نہیں ہے جسے نظر انداز کر دیا گیا ہو۔ دوسرا حصہ تاریخ کا ہے جس میں خلفائے اربعہ سے زوال بنی عباس تک کے سیاسی، سماجی اور ثقافتی واقعات درج ہیں۔ آل عباس کے سلسلے میں دیالمہ، سلاجقہ، فاطمیوں اور ایوبیوں کے حالات بیان کئے گئے ہیں۔ الغزری کی حیثیت یہ ہے کہ ہر حکمران کے عہد کے اہم واقعات کا جائزہ لینے کے بعد اس کے وزیروں کے کارناموں سے بھی بحث کی گئی ہے۔ تاریخ کا یہ حصہ پڑھنے والے کے لیے دلچسپی کا سامان ضرور فراہم کرتا ہے تاہم اس میں کوئی جدت اور اچھوتا پن وہ محسوس نہیں کرتا۔ بلکہ بعض واقعات کے بیان کرنے میں ابن طعطنی صحت سے زیادہ پڑھنے والے کی دلچسپی کو ملحوظ رکھتا ہے۔ شعبی فرقے سے تعلق رکھنے کے باوجود اس نے غیر جانبداری اور بے تعصبی سے کام لیا ہے۔ یہ امتیاز چند ہی مؤرخین کو حاصل ہے۔ الغزری کی اہمیت کے اظہار کے لیے ابن طعطنی کے خیالات کا نقل کر دینا کافی ہے۔ وہ الغزری کے دیباچے میں لکھتا ہے،

”میری کتاب سیاست والوں اور حکمرانوں کے لیے نہایت مفید ہے۔ اگر لوگ انصاف سے کام لیں گے تو اسے اپنے بچوں کو حفظ کرا دیں گے۔ اور خود اس کے افکار میں غور و خوض کرنے کے ساتھ ساتھ نئی نسل کو بھی اس کے معانی و مطالب کے سمجھانے کی کوشش کریں گے۔ یہ کتاب نوجوانوں اور بوڑھوں مسلم فرمانرواؤں اور علاقائی حکمرانوں دونوں کے لیے برابر مفید ہوگی۔ محققین اور طلباء بھی اس سے استفادہ کر سکیں گے۔۔۔۔۔ یہ کتاب حماسہ سے بھی (جس کے لوگ بہت زیادہ گرویدہ ہیں اور اپنے بچوں کو حفظ کراتے ہیں) زیادہ سودمند ہے۔ کیونکہ حماسہ سے ایک ہی فائدہ حاصل ہوتا ہے وہ یہ کہ ہر دوری اور ہمان نوازی کے اوصاف پیدا ہوتے ہیں اور آداب کے تحت چند اخلاق مذکور ہیں ان کو اپنانے کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ شاعری کا ذوق بھی نکھر جاتا ہے۔ لیکن میری تصنیف کے ذریعہ حماسہ کے فوائد کے علاوہ یہ فائدہ ہوگا کہ فرمانروائی کے بنیادی اصول اور سیاست کے اہم قوانین سے بھی واقفیت ہو جائے گی۔ فی الحقیقت اس کتاب میں ایسی چیزیں بیان ہوئی ہیں جو حماسہ میں نہیں ہیں اور ایسے معانی مذکور ہوئے ہیں جن سے حماسہ اسرار ماری ہے۔ الغزری ذہانت کو تیز، عقل کو دور رس اور خیالات کو بلند کر دے گی۔۔۔۔۔ یہ کتاب مقامات پر بھی فوقیت رکھتی ہے جن کے متعلق لوگ بہت اچھی رائے رکھتے ہیں اور جن میں وہ حافظہ میں محفوظ کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ کیونکہ مقامات سے یہی فائدہ حاصل ہوتا ہے کہ انشا پر وازی کی مشق ہو جاتی ہے۔ نظم و نشر کے مختلف اسالیب کا اندازہ ہو جاتا ہے لیکن ان میں ایسے واقعات بیان ہوئے ہیں جن سے اخلاق بہت ہو جاتے ہیں کیونکہ



زیادہ تر معمولی مقاصد کے حصول کے لیے بھیک اور فریب دہی کو ذریعہ بنایا گیا ہے۔ اس طرح مقامات ایک لحاظ سے مفید ہیں تو دوسرے اعتبار سے مضر ہیں۔

ابن طقطقی کے مندرجہ بالا خیالات بہت حد تک حقائق پر مبنی ہیں ان میں تعلی کو بہت کم دخل ہے۔ اس کی افادیت ہی کے پیش نظر انفرسی آج بھی اکثر مدارس میں داخل نصاب ہے۔ تاریخ ادب عربی (LITERARY HISTORY OF THE ARABS) کے مصنف آر۔ اے۔ نکلسن (R. A. NICHOLSON) کا کہنا ہے کہ قرآن مجید کو چھوڑ کر میری دانست میں انفرسی سے بہتر کوئی کتاب نہیں ہے جس کے ذریعے مبتدیوں کو عربی ادب کے نوشتہ س کرایا جاسکے۔ انفرسی کی علمی اہمیت کے متعلق یہ کہہ دینا کافی ہے کہ یہ کتاب مقدمہ ابن خلدون کے لیے پیش خیمہ ثابت ہوئی کیونکہ انفرسی کے پہلے حصے سے تاریخ کے مقدمے لکھے جانے کا رواج ہوا اور اسی دوجان کے تحت چند سال کے بعد ابن خلدون نے اسی بیچ پر اپنا شعرہ آفاق مقدمہ لکھا۔ اگرچہ ان دونوں کا مقابلہ کرنا ابن خلدون کے ساتھ بے انصافی ہے تاہم بلاخود تردید کہا جاسکتا ہے کہ انفرسی مقدمہ کے سنگ بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے۔

### اسلوب بیان اور طرز استدلال

ابن طقطقی نے اپنی تصنیف میں تمام تر یہی کوشش کی ہے کہ زبان آسان اور واضح استعمال کی جائے تاکہ ہر شخص اس سے استفادہ کر سکے۔ وہ خود کہتا ہے "میری کوشش یہ تھی کہ میں اپنے خیالات کو اس سادگی کے ساتھ قلمبند کروں جس تک ہر شخص کے ذہن کی رسائی ہو سکے۔ میں نے خطیبانہ بلاغت سے قصداً احتراز کیا ہے کیونکہ اس طریقہ سے زبان پیچیدہ اور دقیق ہو جاتی ہے۔ میں نے دیکھا ہے کہ اکثر مصنفین اسی بات کے دہرے رہتے ہیں کہ سخن آرائی اور بلاغت کا مظاہرہ کریں جس کی وجہ سے ان کے خیالات مبہم بن جاتے ہیں اور ان کے معانی میں غور و فکر کرنا ناممکن نہیں رہتا اور ان کی تصنیف کا فائدہ محدود ہو کر رہ جاتا ہے۔ ایسے لوگوں میں ابو علی حنین بن سینا بخاری ہیں جنہوں نے اپنی طب کی تصنیف میں دقیق الفاظ اور پیچیدہ تراکیب استعمال کر کے کتاب کی افادیت بہت کم کر دی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے اطباء نے اس کو ترک کر کے الماکی کو پسند کیا ہے جس کی زبان بہت صاف اور واضح ہے۔"

اس میں شک نہیں کہ ابن طقطقی اپنے مقصد میں بہت کامیاب رہا۔ انفرسی بہت عام فہم کتاب بھی جاتی ہے مہل نگاری ہی کی وجہ سے یہ کتاب بہت مقبول ہوئی۔ جا بجا ضرب الامثال، حکیمانہ مقولے اور بر عمل اشارے اس سادگی کے حسن کو دوبالا کر دیا ہے۔

ابن طقطقی اپنے افکار کے ثبوت میں حتی الامکان قرآنی آیات پیش کرتا ہے۔ جہاں وہ بادشاہ کے لیے ایفائے عہد ضروری بتاتا ہے فرمان الہی اور فواید العہود ان العہد کان مسئلہ بطور سند پیش کرتا ہے یا شوری کی اہمیت کی وضاحت میں شاید دھم فی الامر سے استدلال کرتا ہے۔ اس نے رعایا پر داعی کی اطاعت کے وجوب میں

اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم کے ذریعہ ثبوت فراہم کیا ہے۔ انھری سے اس قسم کی بے شمار مثالیں دی جاسکتی ہیں۔

قرآن مجیم کے علاوہ ابن طعققی رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال سے بھی استدلال کرتا ہے۔ اس نے ضعیف احادیث نقل کرنے سے پرہیز کیا ہے۔ فیاضی کی اہمیت اور سخی لوگوں کی فضیلت میں اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "سخی کی خطاؤں کو معاف کر دیا کرو کیونکہ وہ جب کبھی ٹھوکر کھاتا ہے اللہ تعالیٰ اس کی دستگیری فرماتا ہے اور جب وہ کسی مصیبت میں گھر جاتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کے لیے راستہ کھول دیتا ہے۔" وہ افعال محمدی کو بھی بطور سند بیان کرتا ہے۔ وہ شوریٰ کے سلسلے میں کہتا ہے کہ آپ کا ہمیشہ یہ دستور رہا کہ صحابہ سے مشورہ لیا کرتے تھے احادیث کے سلسلے میں ابن طعققی دیگر شیعی مصنفین کی طرح اہل بیت سے مروی روایات تک خود کو محدود نہیں کرتا۔ بلکہ وہ تمام ثقہ رواۃ کی روایتوں پر خواہ اہل بیت میں سے ہوں یا نہ ہوں اقتدا کرتا ہے۔

آثار صحابہ سے بھی ابن طعققی نے استدلال کیا ہے۔ بالعموم حضرت علیؓ اور دیگر اصحاب اہل بیت کے زیر اقوال سے استفادہ کیا ہے۔ مثلاً حضرت علیؓ کا یہ مقولہ "سماوت ہی شہرت کی محافظ ہے" فیاضی کی اہمیت میں بیان کرتا ہے۔ شیعہ ہونے کے باوجود وہ شیخین کی سنت کا نہایت احترام سے ذکر کرتا ہے اور ان پر اپنے افکار کی بنیاد رکھتا ہے۔ وہ حضرت ابو بکرؓ کی سادگی اور تواضع کے متعلق رطب اللسان ہے اور فرمانروا کے اوصاف میں تواضع کو ضروری بتاتا ہے۔ اس نے حضرت فاروقؓ کے عدل و انصاف کے سلسلے میں مینی چادروں کی تقسیم پر ایک بدو کی غلط فہمی کا مشہور واقعہ نہایت عقیدتمندی کے ساتھ بیان کیا ہے۔ حتیٰ کہ وہ امیر معاویہ کے اقوال سے بھی اپنے خیالات کی وضاحت کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا۔ وہ بادشاہ کے علم کے متعلق امیر معاویہ کا حامی ہے کہ ایک علم میں مہارت حاصل کرنا بادشاہ کے لیے مفید نہیں ہے۔ وہ خوارج کے رہنماؤں کے آراء کو بھی ثبوت کے طور پر پیش کرتا ہے۔ جہاں وہ جلد بازی کرنے سے حکمرانوں کو باز رہنے کی تاکید کرتا ہے تو اس نے خوارج کے لیڈر ابی اسحاق کا قول نقل کیا ہے کہ "میں جلد بازی کے فیصلے اور بغیر غور و فکر کئے اظہار رائے کرنے سے نفرت کرتا ہوں۔" اس نے ابی اسحاق کی دعا کا بھی ذکر کیا ہے جس میں جلد بازی کے شر سے پناہ مانگی گئی ہے۔

ابن طعققی نے اپنے افکار کے استدلال میں تاریخ سے بڑی مدد لی ہے۔ اس سلسلے میں وہ بہت وسیع القلب واقع ہوا ہے مسلم اور غیر مسلم عرب اور غیر عرب اقوام کی تاریخ سے بلا امتیاز اقتباسات پیش کرتا ہے۔ مسلمانوں میں وہ ہر فرقے کے تاریخی واقعات سے استدلال کرنے میں اپنے ذاتی عقائد کو آٹے نہیں آنے دیتا۔ غیر مسلموں میں قدیم ایرانیوں، یونانیوں اور منگولوں کی تواریخ سے شہادت فراہم کرتا ہے۔ وہ چنگیز خاں کے بیٹے اکتائی خاں کی سخاوت کا مدح اور ایرانی بادشاہ ارغشیر کی عقل اور قیادہ شناسی کا معترف ہے۔ اسکندر اعظم کے حکیمانہ اقوال بھی اس کی کتاب

کی زینت بنے ہیں۔ نوخیزوان عادل کے مائل و زیر بزرچہر کے خیالات سے خوش چینی کرنے میں بھی وہ کسی قسم کی جھجکاہٹ محسوس نہیں کرتا۔ اسی طرح وہ شرعی شہادت پیش کرنے میں ماوروی اور غزالی کی صف میں شامل ہے تو غیر مسلم اقوام کی تاریخ سے حوالہ دینے میں نظام الملک اور لیکاکوس سے بھی پیچھے نہیں ہے۔

اکثر موقعوں پر ابن طقطقی نامعلوم اشخاص کے مقولے نقل کرتا ہے۔ کبھی وہ یہ کہنے پر اکتفا کرتا ہے کہ ”عقلندوں کا قول ہے“ یا ”کسی مائل نے کہا ہے“ غالباً وہ خود اپنے خیالات کو اس طرح سے ظاہر کر کے ان کی وقعت اور اہمیت میں اضافہ کرنے کا مقصد ہے۔ اور ”متر دلبراں“ کو ”حدیث دیگران“ کے ذریعہ بیان کرنا چاہتا ہے۔

ایک اور چیز جس نے ابن طقطقی کو دیگر مسلم مفکرین سے ممتاز کر دیا ہے وہ اس کا ادبی ذوق ہے۔ وہ حاجبا بر محل اشعار پیش کرتا ہے۔ جن کی وجہ سے الفہری محض ایک تاریخ کی کتاب ہونے کے علاوہ تاریخ ادب میں ایک اہم مقام رکھتی ہے۔ زمانہ جاہلیت کے شعراء کے کلام کا اقتباس پیش کرتا ہے جن میں امراء القیس اور نابغہ ذبیانی جیسے چوٹی کے شاعر شامل ہیں۔ اور عہد اسلام کے شعراء کے بھی بے شمار شعروں کے ذریعے اپنے افکار کی توضیح میں مدد لیتا ہے۔ ان شعراء میں فرزدق، ابو نواس اور متنبی شامل ہیں۔ کبھی وہ غیر معروف اور نامعلوم شعراء کے شعر بھی نقل کرتا ہے۔ ممکن ہے کہ اس قسم کے اشعار اس کے اپنے ہوں۔ اس طرح الفہری میں نظم و نثر کا عجیب و غریب امتزاج پایا جاتا ہے۔ نثر میں بیان کردہ مطالب کی شعر کے ذریعہ وضاحت ایک طرف خیالات کو ذہن نشین کر دیتی ہے تو دوسری طرف پڑھنے والے کو تسلیم کرتے ہی بن بڑتی ہے۔

ابن طقطقی کے زمانے میں مختلف طبقے وجود میں آ گئے تھے۔ مذہبی طبقہ کی عرصے سے رفتہ رفتہ گرفت وکیل بڑتی جا رہی تھی۔ وہ قرآن و احادیث کے سوا کسی ادب کی طرف کان دھرنے کے لیے آمادہ نہ تھا۔ دوسرا طبقہ ظاہل طبقہ تاریخ کا دلدادہ تھا۔ تاریخی نظائر کے بغیر وہ کسی بات کے ماننے کے لیے تیار نہ تھا۔ شعر و ادب کا دلدادہ گروہ اشعار اور ضرب الامثال ہی کے ذریعے کسی بات کو تسلیم کرتا ہے ابن طقطقی نے اپنی کتاب میں تینوں طرح کے دلائل مہیا کئے یہی وجہ ہے کہ اس کی تصنیف آج تک ہر طبقہ خیال اور ہر فرقے میں مقبول ہے۔

## سیاسی نظریات

الفہری میں عملی سیاست میں کامیابی حاصل کرنے کے گریبانے گئے ہیں اور اس تصنیف کی غرض وفاق ہی ہی ہے کہ فرمانرواؤں اور سیاستدانوں کے لیے مشعل راہ بن سکے اور مشکلات کے وقت ان کی رہنمائی کرے۔ اسی لیے یہ کتاب از ابتدا تا انتہا نہایت حقیقت پسندی پر مبنی ہے۔ ابن طقطقی نے البتہ اپنی حقیقت پسندی کو آزاد نہیں چھوڑ دیا۔ وہ ارباب حکومت کو مصلح کی آڑ میں مافی کاروائی کرنے کی کھلی جھڑپ نہیں دیتا۔ ابن طقطقی

کی حقیقت پسندی پر اخلاقی اصول کا زبردست پیرہ ہے۔ وہ فرمانروا کو اخلاقی حدود سے سرمو تجاوز کرنے کی اجازت دینے پر آمادہ نہیں۔ مملکت کی ابتدا اس کی نوعیت اور مملکت کے ارتقائی مراحل جیسے مسائل ابن طغلقی کی حقیقت پسندی سے غیر متعلق ہیں اسی لیے وہ ان مسائل میں نہیں الجھتا۔ نہ ہی اس کے نزدیک اس بحث میں ہڑنے کی ضرورت ہے کہ ملوکیت کا آغاز کب اور کیونکر ہوا، ملوکیت کے لیے اسلامی سیاسی نظام میں گنجائش ہے یا نہیں بلکہ وہ بلا واسطہ اس مفروضہ سے اپنی بحث کا آغاز کرتا ہے کہ ملوکیت بذات خود مذموم شے نہیں ہے۔ وہ خلافت راشدہ کے نظام کو اپنے زمانہ میں ناقابل عمل خیال کرتا ہے کیونکہ اس دور میں پیغمبری خصوصیات کا غلبہ تھا اور یہ حکومت بجائے ارضی ہونے کے آسمانی زیادہ تھی۔ اب اس کی نظیر پیش کرنا بد لے ہوئے حالات میں اس کے نزدیک ممکن نہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ابن طغلقی خلافت اور خلیفہ کا بھی ذکر کرتا ہے۔ اس ادارہ کے تقدس اور اس کے احترام کا وہ قائل بھی ہے اور اس کی اہمیت کے اعتراف میں بھی وہ کوتاہی نہیں کرتا۔ تاہم وہ خلیفہ کو غیر محدود اختیارات دینے پر آمادہ نہیں۔ وہ اس حقیقت سے ختم پوشی نہیں کر سکتا تھا کہ صدیوں تک کٹھ پتلی بنے رہنے کے بعد عباسی خلفاء کے تقدس کا سحر ہا کو خاں کے ہاتھوں ٹوٹ چکا تھا اور مصر میں یہ خاندان محض تبرک اور تبریک کے لیے مسند خلافت پر بٹھایا گیا تھا۔ اسی لیے وہ خلیفہ کے اختیارات مذہبی امور تک محدود کر دینے کا حامی ہے اور خلیفہ کو محافظ دین سے زیادہ حیثیت دیئے جانے کا وہ روادار نہیں۔ وہ سکھ اور خطبہ کی چار دیواری سے باہر خلیفہ کو دیکھنا پسند نہیں کرتا۔ بادشاہ کے سپرد رعایا کے اقتصادی، سماجی اور اخلاقی اصلاح کرتا ہے۔ اس میں مسلم وغیر مسلم، مومن اور کافر کی تمیز کرنے کو وہ جائز نہیں سمجھتا۔

### بادشاہ کے اوصاف

ابن طغلقی کی حقیقت پسندی نے اسے بادشاہ کے اوصاف سے تفصیل بحث کرنے پر مجبور کیا۔ وہ ایک کامل بادشاہ جسے وہ "الملک الفاضل" کے نام سے یاد کرتا ہے اس کے اوصاف اور شرائط بیان کرنے میں بہت زیادہ زور دیا صرف دیتا ہے۔ وہ اس امر کی توجیہ بھی کرتا ہے کہ بادشاہ میں ان صفات کا ہونا کیوں ضروری ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "بادشاہ میں چند ایسی صفات کا ہونا ضروری ہے جو دوسروں میں نہیں پائی جاتی کیونکہ حیثیت اور رتبہ میں بھی وہ دوسروں سے مختلف اور اعلیٰ ہے اور بادشاہ میں ایک خصوصیت یہ بھی ہوتی ہے کہ وہ کسی چیز کو پسند کرتا ہے تو عوام بھی اس چیز کے گردیدہ بن جاتے ہیں۔ اسی طرح جب وہ کسی بات کو پسند نہیں کرتا تو رعایا بھی اس کی اتباع میں اس بات سے متنفر ہو جاتی ہے۔ کیونکہ ایک کہاوت ہے کہ الناس علیٰ دین ملوکہم۔ ایک اور خصوصیت بادشاہ میں یہ پائی جاتی ہے کہ جب وہ کسی شخص سے نفرت کرتا ہے تو اس شخص کا دل بیٹھنے لگ جاتا ہے خواہ بادشاہ اسے کسی قسم کا نقصان نہ بھی پہنچائے اور جب کسی آدمی کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے تو اس کی توجہ ہمت افزائی کا باعث بن جاتی ہے خواہ اسے بادشاہ کی جانب سے کسی قسم کا فائدہ نہ پہنچا ہو۔"

لوگوں کی صفات کے سلسلے میں ابن طلقی کا طرہ امتیاز یہ ہے کہ وہ ایجابی اور سلبی دونوں قسم کی صفات گنوتا ہے۔ ابن طلقی کے بیان کردہ اوصاف کی فہرست اس کے پیشرو و مفکر کے افکار سے بہت مماثلت رکھتی ہے۔ تاہم دونوں مفکرین کے نقطہ نظر میں بنیادی فرق ہے۔ مادروسی نے شرعی احکامات کی روشنی میں یہ فہرست مرتب کی ہے اور ابن طلقی اخلاقی قوانین اور اصول سیاست کے تحت ان اوصاف کی نشاندہی کرتا ہے۔ مادروسی کے نزدیک ان اوصاف کا مقصد رضائے الہی، اخروی کامرانی اور اعلائے کلمۃ الحق ہے لیکن ابن طلقی کے نزدیک عمدہ نظم و نسق کا قیام اور رعایا کی خوش حالی کے لیے یہ صفات ضروری ہیں۔

ابن طلقی بادشاہ میں مندرجہ ذیل ایجابی صفات دیکھنے کا متنبی ہے :

اس کے نزدیک پہلی صفت عقل ہے۔ وہ عقل کو تمام صفات کی جڑ بتلاتا ہے۔ کیونکہ اسی کے ذریعے امور مملکت انجام پاتے ہیں اور جملہ صفات کا جائز اور صحیح استعمال بغیر عقل کے ممکن نہیں ہے۔ جو بادشاہ عقل کی دولت سے محروم ہو ابن طلقی کے نزدیک زمام حکومت سب روکے جانے کا وہ ہرگز مستحق نہیں۔

عقل کے علاوہ عدل بھی بادشاہ کا ایک لازمی وصف ہے۔ جس کے ذریعہ دولت و ثروت کی بہتات ہو جاتی ہے اور جس پر ملک کی آبادی کا انحصار ہے۔ رعایا کی ترقی عدل کے بغیر ممکن نہیں۔ عدل کے سلسلے میں وہ ہلاکو کا ایک دلچسپ واقعہ بیان کرتا ہے کہ بعد ازاں پر قابض ہو جانے کے بعد ہلاکو نے قضا سے اس بارے میں استفتاء کیا کہ عادل کا فر بادشاہ بہتر ہے یا ظالم مسلمان۔ تمام فقہاء غور و خوض کرنے کے لیے مستنصر یہ میں جمع ہوئے لیکن انہوں نے فیصلہ کر لینے کے باوجود جواب دینے میں ہچکچاہٹ محسوس کی۔ رضی الدین علی بن طاووس بھی اس مجلس میں موجود تھے۔ وہ سن رسیدہ اور معزز تھے۔ جب انہوں نے علماء کے پس و پیش کو دیکھا تو انہوں نے فتویٰ لیا اور سب سے پہلے اپنے دستخط ثبت کر دیئے جس میں عادل کا فر بادشاہ کو ظالم مسلمان فرمانروا پر ترجیح دی گئی تھی۔ ان کی دیکھا دیکھی دوسروں نے بھی دستخط کر دیئے۔ اس طرح ابن طلقی عدل کو مذہب پر بھی ترجیح دیتا ہے۔

بادشاہ میں علم کا ہونا بھی ضروری ہے۔ ابن طلقی کے نزدیک علم، عقل کا ثمرہ ہے جس کی مدد سے فرمانروا اس نتیجہ پر پہنچ سکتا ہے کہ کن امور کے حصول کے لیے اسے کوشاں رہنا چاہیئے اور کن چیزوں سے اسے اجتناب ضروری ہے۔ اور علم ہی اسے فیصلوں میں غلطی کرنے سے محفوظ رکھتا ہے۔ خود وہ کمال کی نظروں میں علم ہی کے باعث بلند ہو جاتا ہے اور اسی کے ذریعہ ہی اس کا شمار دنیا کے عظیم المرتبت بادشاہوں میں ہو سکتا ہے۔ ابن طلقی بادشاہ کی علمیت کا عجیب و غریب معیار بتلاتا ہے۔ وہ ذرا مادروسی کی طرح بادشاہ میں اجتہادی صلاحیت کی ضرورت محسوس کرتا ہے اور نغزالی کی طرح علوم شرعیہ کے عمیق مطالعہ کی حاجت پر زور دیتا ہے بلکہ وہ مختلف علوم — شرعی اور غیر شرعی — میں بادشاہ کے لیے اس قدر دسترس کو ضروری بتلاتا ہے کہ وہ ان علوم کے ماہرین سے ان کے متعلق گفتگو کر سکے تاکہ

بحث دیباچہ کے ذریعہ دقتوں اور مشکلات کا حل تلاش کیا جاسکے۔ ایک فائدہ اور بھی ہے کہ تمام علوم میں بنیادی معلومات کے ذریعہ بادشاہ و برابری علماء اور شعراء کا اعتماد حاصل کر سکتا ہے کیونکہ ابن طغلقی کا کہنا ہے کہ بغیر اس اعتماد کے بادشاہ کے لیے صاحب مشورہ کا حاصل کرنا ممکن نہیں۔ اسی لیے ابن طغلقی بادشاہ پر زور دیتا ہے کہ کاروبار مملکت سے وقت بیکال کر متنازع مصنفین کی کتابیں پڑھے۔ اس کے نزدیک خصوصیت کے ساتھ جن کتابوں کو زیر مطالعہ رکھنے کی ضرورت ہے وہ علم السیاست، تواریخ و سیر کی کتابیں ہیں جن میں پرانے زمانے کی عمدہ عمدہ حکایات درج ہوں۔ ان کے پچھلے سے بادشاہ میں امور مملکت کی انجام دہی کا ملکہ پیدا ہوگا۔ ابن طغلقی کہتا ہے کہ وزیر کی ہمیشہ یہی کوشش رہی ہے کہ بادشاہ کو تواریخ و سوانح کی کتابوں کے مطالعے سے باز رکھیں۔ اس سلسلے میں وہ خلیفہ مکتفی کا بڑا دلچسپ واقعہ قلمبند کرتا ہے۔ مکتفی نے اپنے وزیر کو ایسی کتاب کے لانے کا حکم دیا جس میں اس کی دلچسپی کا سامان ہو اور وہ فرصت کے اوقات گزار سکے۔ وزیر نے اپنے ماتحت عملے کو ایسی کتاب فراہم کرنے کا حکم دیا اور تاکید کر دی کہ بادشاہ کو کتاب دینے سے پہلے یہ کتاب اسے دکھلا لی جائے۔ جب تاریخ کی کتاب کارکنوں نے لاکر وزیر کو دکھلائی تو وہ چیخ اٹھا کہ ”تم لوگ میرے بدترین دشمن ہو۔ میں نے تم کو حکم دیا تھا کہ بادشاہ کے دل بہلانے کے لیے کوئی کتاب لاؤ تاکہ بادشاہ کی توجہ مجھ سے ہٹ رہے لیکن تم ایسی کتاب لاے جو بادشاہ کو وزیروں کی برطرفی کا طریقہ سکھلا دے گی۔ دولت حاصل کرنے، آباد اور غیر آباد شہروں میں فرق کرنے کے طریقے بتلا دے گی۔“ ان علوم کی اہمیت بتلانے کے بعد ابن طغلقی علوم کی کوئی ایسی فہرست تیار کر کے نے کے خلاف ہے جو ہر زمانے میں قابل عمل ہو۔ وہ کہتا ہے کہ ہر زمانے اور ہر عہد میں وہ علوم جن کا جاننا بادشاہ کے لیے ضروری ہے بدلتے رہتے ہیں۔ وہ اس امر سے بحث کرتا ہے کہ سائنسوں کے عہد میں کون سے علوم اہم تھے۔ مسلمانوں نے کبھی علوم پر زور دیا اور منگولوں کی توجہ کن کن علوم کی طرف مبذول تھی۔

خوف الہی بھی بادشاہ کے لیے ضروری ہے۔ ابن طغلقی تقویٰ کو تمام نیکیوں کی اصلی جڑ اور تمام فضائل کی کلید بتلاتا ہے اس کا کہنا ہے کہ اگر بادشاہ خدا سے ڈرتا ہے تو خلق خدا اس سے زیادہ خود کو محفوظ سمجھے گی۔ وہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا مشہور واقعہ بیان کرتا ہے کہ حضرت علیؑ نے اپنے نوکر کو کئی بار آواز دی لیکن اس نے جواب نہ دیا۔ کسی نے آپ کو بتلایا کہ وہ غلام دروہانے ہی پر ہے اور وہ آپ کی آواز سنتا ہے لیکن جواب نہیں دیتا۔ جب وہ غلام حضرت علیؑ کے پاس آیا تو آپ نے اس سے اس حرکت کی وجہ دریافت فرمائی۔ اس نے جواب دیا کہ میں خود کو آپ کی نیند سے محفوظ سمجھتا تھا۔ حضرت علیؑ نے اللہ کا شکر ادا کیا کہ اس کے بندے خود کو ان سے محفوظ سمجھتے ہیں۔

بادشاہ میں ایک اور صفت عفو و درگزر ہونی چاہیے۔ ابن طغلقی کا کہنا ہے کہ اس صفت کے ذریعہ لوگوں کے دلوں کو مودہ لینا ممکن ہو جاتا ہے اور قلبی جذبات کی اصلاح کی جاسکتی ہے۔

سخاوت بھی بادشاہ میں ہونا ضروری ہے۔ اس کے فوائد ابن طغلقی یہ گنوا تا ہے کہ اس کے ذریعہ لوگوں کے جذبات

پر قابو پایا جاسکتا ہے اور عمدہ مشورے کا حصول بھی بغیر سخاوت کے ممکن نہیں اور شاہ میر کی خدمات کے حاصل کرنے کا انحصار بھی فیاضی پر ہے۔

ابن طقطقی کے نزدیک جاہ و جلال بھی بادشاہ میں پایا جانا ضروری ہے۔ اس رغب و دبدبے کے بل بوتے پر ملک میں نظم و نسق قائم کیا اور سلطنت کو حریفوں سے بچایا جاتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ اس دبدبے کے حصول کی خاطر قدیم بادشاہ طرح طرح کی تدابیر اختیار کرتے تھے۔ شیر، پتے اور ہاتھی باندھتے، بڑے بڑے بگل بجائے جاتے۔ جھنڈے لہراتے اور سردوں پر پرے آویزاں کرتے تھے۔ یہ تمام چیزیں صرف جاہ و جلال کے پیدا کرنے کے لیے کی جاتی تھیں۔

وہ ان تمام اوصاف کے ساتھ ساتھ بادشاہ میں تدبیر کو بھی ضروری سمجھتا ہے۔ اس کی اہمیت بیان کرنے میں وہ بہت زیادہ دلبالہ ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ تدبیر ہی فرمانرواؤں کا سرمایہ ہے۔ اسی کے ذریعہ خونریزی کا انسداد ہوتا ہے۔ ال و متاع کی حفاظت کا انحصار بھی تدبیر پر ہے۔ اخلاق کی عمدگی اور حوصلے کی بلندی کا حصول بھی تدبیر کے ہی ذریعہ ممکن ہے۔ تباہی اور بربادی کی روک تھام میں بھی یہ مدد دیتا ہے۔ مفسدوں اور فتنہ پردازوں کی سرکوبی بھی یہی کرتا ہے۔ خانہ جنگیوں میں لوٹ مار سے ملک کی حفاظت بھی تدبیر کے ذریعہ کی جاتی ہے۔

ایفانے عہد کو بھی ابن طقطقی ایک اہم وصف بتلاتا ہے۔ بادشاہ کا وعدہ پورا کرنا لوگوں کے قلبی اطمینان اور ذہنی سکون کے لیے ضروری ہے۔ اور اسی صفت کی بدولت عوام کو فرمانروا پر بھروسہ ہوتا ہے خصوصاً جب کہ کوئی خوف زدہ آدمی بادشاہ سے امان کا خواہاں ہو۔ یا صلح کرنے والا بادشاہ سے معاہدہ کرنے کا ارادہ رکھتا ہو۔ یہ تو مثبت صفات تھے۔ ابن طقطقی سلبی صفات کی بھی نشاندہی کرتا ہے۔ ان میں سب سے زیادہ اہم صفت یہ ہے کہ بادشاہ میں محبت اور جلد بازی نہ پائی جاتی ہو۔ اس کا کہنا ہے کہ جلد بازی کی وجہ سے ایسے کام ہو جاتے ہیں جن کا انجام ندامت کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔ لیکن ندامت اس وقت دامنگیر ہوتی ہے جب کہ اس سے کچھ فائدہ نہیں ہوتا۔

محبت کے علاوہ بادشاہ میں غصہ، بیزاری اور نفرت کے جذبات نہ ہونے چاہئیں کیونکہ یہ چیزیں بادشاہ کے لیے بہت مضر ہیں اور اس کے وقار کے ختم کرنے میں مددگار ثابت ہوتی ہیں۔

اس طرح ابن طقطقی اپنے الملک الفاضل کو اخلاق کا بہترین نمونہ دیکھنا چاہتا ہے۔ وہ اس چیز سے بحث نہیں کرتا کہ اگر ان صفات کے حامل انسان میسر نہ ہوں تو کیا کرنا چاہیے۔ غالباً اس کا خیال یہ تھا کہ اس قسم کے افساد کا وہ تباہ ہوتا محال نہیں ہے۔

## راعی اور رعایا کے تعلقات

ابن طقطقی غالباً پہلا اسلامی مفکر ہے جس نے راعی اور رعایا کے تعلقات سے باقاعدگی کے ساتھ بحث کی ہے۔ اس نے فریقین کے فرائض و حقوق کی نشاندہی کی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ کار بار مملکت کے چلانے میں رعایا کے چند حقوق راعی

ہر اور داعی کے کچھ حقوق رعایا پر عائد ہوتے ہیں اور جب تک فریقین اپنے اپنے فرائض سے عہدہ برآ نہ ہوں اس وقت تک کسی حکومت میں قیام امن و عدل اور نفاذ قانون ممکن نہیں ہے۔ انگریزی میں وہ پہلے ان فرائض کی وضاحت کرتا ہے جو داعی کی طرف سے رعایا پر عائد ہوتے ہیں۔ وہ یہ ہیں :

۱۱ اطاعت۔ ابن طغلقی کے نزدیک بادشاہ کی اطاعت پر ہی عوام کی فلاح و بہبود کا دار مدار ہے اور اطاعت ہی حکمران کے بازو قوی کرتی ہے اور اسے اس قابل بنادیتی ہے کہ وہ قوی سے ضعیف کے حقوق دلوا سکے اور دونوں میں انصاف قائم کر سکے۔ اطاعت ہی کی بدولت منصفانہ تقسیم ممکن ہے۔ رعایا پر اطاعت کے وجوب میں وہ قرآنی آیت اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول واولی الامر منکم پیش کرتا ہے۔ اور تاریخی حقائق سے یہ ثابت کرتا ہے کہ جب بھی رعایا کی جانب سے اطاعت میں کوتاہی برتی گئی فتنہ و فساد کے دروازے کھل گئے۔ خلفائے راشدین کے زیرِ حمد کے بعد سے خونریزی اور شورش و بغاوت کا دور دورہ ہونے کی اصل وجہ ابن طغلقی کے نزدیک عوام کی سرکشی و اداان کا غیر مطیعانہ رویہ ہے۔

ان افکار سے واضح ہوتا ہے کہ ابن طغلقی غیر مشروط اطاعت کا حامی ہے اور کسی صورت میں بھی وہ رعایا کو یہ حق دینے پر آمادہ نظر نہیں آتا ہے کہ وہ اطاعت کا جو اپنی گردن سے اتار پھینکے۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا الملک الفاضل جو ماعقل، عادل اور عالم ہونے کے ساتھ متقی اور پرہیزگار بھی ہے جس کا شیوہ عفو و درگزر ہے اور اپنی بات کا دھنی ہے اور ظاہر ہے ایسے فرمانروا کی اطاعت غیر مشروط طور پر فرض ہونی چاہیئے۔

۱۲ عزت و احترام۔ رعایا کا دوسرا فرض یہ ہے کہ وہ بادشاہ کی عزت و تکریم میں کوئی دقیقہ اٹھانے رکھے اور بادشاہ کی اہمیت کا اقرار کرے۔ یہ اقرار زبان اور دل دونوں سے ہوا اور اس پر اس قدر عمل کیا جائے کہ عادت ثانیہ بن جائے۔ وہ بچوں کو بادشاہ کی عزت کرنے کی تعلیم دینے کی بھی تاکید کرتا ہے۔ اس سلسلے میں ابن طغلقی بادشاہ کے ظل اللہ فی الارض ہونے کا قائل ہے اور وہ واضح طور پر بادشاہ کے آسانی حقوق (DIVINE RIGHT OF KING) کا اعتراف تو نہیں کرتا تاہم اس نظریہ سے بہت قریب جا پہنچتا ہے۔

۱۳ مشورہ۔ ابن طغلقی کے نزدیک رعایا کا یہ بھی فرض ہے کہ بادشاہ کو صاحب اور صیغ مشورہ دے۔ وہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادِ گرامی سے استدلال کرتا ہے کہ ”وین صیغ مشورہ دینے کا نام ہے“ صحابہ نے دریافت کیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ مشورہ کس کے فائدے کے لیے دیا جائے تو ارشاد ہوا ”اللہ اور اس کے رسول اور عام مسلمانوں کے فائدے کے خاطر“ یہاں ابن طغلقی کا رد بار ملکیت میں رعایا کو دخل دینے کا نہ صرف حق دیتا ہے بلکہ اس پر بطور فرض کے عائد کرتا ہے کہ رعایا امور ملکیت میں دل چسپی لے اور بادشاہ کے ساتھ تعاون کرے۔ اس طرح وہ جمہوریت سے بہت زیادہ قریب ہو گیا ہے۔



(۴) ابن طلق کا کہنا ہے کہ رعایا پر یہ فرض بھی ہے کہ وہ بادشاہ کی غیبت نہ کرے۔ وہ کہتا ہے کہ کوئی ایسا شخص جو اس کے بیان کردہ اوصاف کا حامل نہ ہو اور برسرِ اقتدار آجائے تو رعایا کو اس کے خلاف علم بغاوت بلند کرنے کا جب بھی اختیار نہیں ہے بلکہ وہ تازیبا اور درست کلمات بھی بادشاہ کی شان میں منہ سے نکالنے کو جائز نہیں سمجھتا۔ اس دعویٰ کی دلیل میں وہ حدیث پیش کرتا ہے کہ اپنے بادشاہوں کی برائی نہ کیا کرو کیونکہ اگر وہ نیکی کرتے ہیں تو ان کو ثواب ملے گا اور ان کا شکر یہ ادا کرنا تم پر فرض ہے اور اگر وہ برائی کرتے ہیں تو گناہ کا بوجھ ان پر ہوگا اور تمہارا فرض صبر کرنا ہے۔ بادشاہ عذاب الہی کا ذریعہ ہیں جن کے ذریعے اللہ جس پر چاہتا ہے عذاب نازل فرماتا ہے تم اللہ کے عذاب سے پہلے جلد بازی اور غصہ سے کام نہ لو بلکہ خشوع و خضوع کے ساتھ عذاب الہی کے منتظر رہو۔

بادشاہ کے فرائض

اس کے بعد وہ بادشاہ کے فرائض یا بادشاہ پر رعایا کے حقوق کا ذکر کرتا ہے۔ اس کے نزدیک اس کے فرائض میں اہم ترین فرض دار الحکومت کی حفاظت، سرحدات کی نگرانی، سرحدی چوکیوں کا قیام، راستوں کو محفوظ بنانے کی تدابیر اختیار کرنا اور شریعت کی روک تھام ہے۔ وہ ان فرائض کی اہمیت بیان کرنے میں بہت زیادہ زور بیان صرف کرتا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ بادشاہ پر یہ امور اتنے ہی فرض ہیں جتنے کہ مذہبی فرائض ہیں۔ ان فرائض سے عہدہ برآ ہو سکنے ہی کے لیے رعایا پر اطاعت واجب کی گئی ہے۔

عام سلوک میں وہ رعایا کے ساتھ نرمی اور رحمدلی کے ساتھ پیش آنے کے لیے بادشاہ کو تاکید کرتا ہے اور کہتا ہے کہ رعایا سے اگر کوئی غلطی سرزد ہو جائے خواہ وہ کتنی بڑی ہی کیوں نہ ہو تو بھی بادشاہ کا فرض ہے کہ علم و بردباری کا دامن ہاتھ سے جانے نہ دے۔ وہ سلطان صلاح الدین ایوبی کے حکم کی مثال پیش کرتا ہے کہ سلطان ایک طویل بیماری کے بعد شفا یاب ہوئے تو غسل کرنے کے لیے حمام گئے اس وقت ان میں نقابہت موجود تھی۔ ایک غلام سے گرم پانی مانگا تو وہ بے حد گرم پانی ایک برتن میں لایا۔ جب وہ غلام سلطان کے قریب پہنچا تو اس کے ہاتھ کا پتہ جس سے برتن سلطان پر گر پڑا اور ان کا جسم جل گیا لیکن وہ ایک لفظ بھی نہ بولے۔ تھوڑی دیر کے بعد اسی غلام کو ٹھنڈا پانی لانے کا حکم دیا وہ خوب ٹھنڈا پانی لایا۔ اس مرتبہ پھر ویسا ہی واقعہ پیش آیا۔ ٹھنڈے پانی کا گرنا تھا کہ بادشاہ پر بے ہوشی طاری ہو گئی اور وہ مرتے مرتے بچے۔ جب انہیں ہوش آیا تو غلام سے صرف اتنا کہہ کر تم مجھے قتل کرنا چاہتے ہو تو مجھے بتا دو۔

بادشاہ کا اہم فریضہ یہ بھی ہے کہ وہ ضعیف کو قوی، ظلم سے بچائے اور کمزور سے کمزور شخص کے حقوق کی حفاظت کرے۔ قانون کو بلا امتیاز نافذ کرنا۔ ستم رسیدہ کی امداد کرنا۔ فریادوں کی فریاد پر لبیک کہنا بھی وہ بادشاہ کا فرض بتاتا ہے۔ انصاف کے سلسلے میں قریب و دور، اپنے اور بیگانے، ادنیٰ اور اعلیٰ میں فرق نہ کرنے کی بادشاہ کو تاکید کرتا ہے۔

وہ بادشاہ کا فرض یہ بھی بتاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اس فضل و کرم کا شکر ادا کرتا رہے جس نے اسے اپنی تمام

مخلوقات میں اعلیٰ درجہ دیا۔ حتیٰ کہ دوسرے اس سے ڈرتے ہیں لیکن وہ خود کسی سے نہیں ڈرتا۔ ابن طہطائی کا کہنا ہے کہ بادشاہ کو چاہیے کہ ہر وقت اللہ تعالیٰ کے اس کرم کو یاد رکھے اور اکثر اس کا ذکر کر کے شکر ادا کرتا رہے۔ اس طریقے سے وہ فائدے حاصل ہوں گے ایک کبر و نخوت سے محفوظ رہے گا اور پھر اللہ تعالیٰ حسبِ وعدہ اس کے مرتبے میں اضافہ بھی کرے گا۔ وہ خود فرماتا ہے کہ لکن شکر تم لازید حکم۔ اس کے لیے وہ طریقہ کار بھی بتاتا ہے کہ گوشہ تنہائی میں بیٹھ کر خدا کی عبادت میں مشغول رہے اور نہایت عاجزی کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے دعا کرے۔ وہ بادشاہ کے لیے ایک خاص دعا بھی بتاتا ہے جو دوسروں کے لیے نہیں ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ وہ پہلا شخص ہے جس نے بادشاہ کے لیے یہ دعا لکھی اس سے پہلے کسی کا بھی ذہن اس طرف نہیں گیا۔

### نظم و نسق

ابن طہطائی پانچ قسم کے نظم و نسق کا ذکر کرتا ہے۔ اول تدبیر منزل۔ دوم دیہی نظام۔ سوم شہری انتظام۔ چہارم فوجی نظام اور پنجم ملکی نظام۔ اس کے نزدیک کسی شخص کے ایک نظام میں ماہر ہونے سے اس کو دوسرے میں بھی ماہر خیال کرنا سراسر غلطی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ قدیم خیال ہے کہ جو شخص گھریلو انتظام میں ماہر ہے وہ دیہی نظم کو بھی بحسن و خوبی قائم رکھ سکتا ہے اور جو دیہی نظم میں یدِ طولیٰ رکھتا ہے وہ شہری انتظام میں بھی بہتر ہوگا اور جو شہر کا انتظام اچھا کر سکتا ہے وہ فوج پر بھی اچھی طرح قابو رکھ سکتا ہے اور جو فوجی انتظام میں مہارت رکھتا ہے وہ ملک کا نظم و نسق بھی بہتر طریقے پر چلا سکتا ہے، یہ غلط ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ دنیا میں بہت سے ایسے آدمی ملتے ہیں جو خانگی امور میں بڑے ماہر ہیں لیکن ملک رانی کی صلاحیت ان میں مفقود ہے اور بہت سے ایسے بادشاہ گزرے ہیں جو امور مملکت کی انجام دہی میں بڑی شہرت کے مالک ہیں لیکن ان کا اپنا گھریلو نظام ہمیشہ ابتر رہا۔ وہ کہتا ہے کہ سیاست مدن کا انحصار چند چیزوں پر ہے ایک تنویر اور دوسری قلم۔ تنویر سے ملک کی حفاظت ہوتی ہے اور قلم سے نظم و نسق قائم ہوتا ہے پرانی بحث کہ سیف و قلم میں کون زیادہ اہم ہے اس طرح سے فیصلہ کرتا ہے کہ دونوں لازم و ملزوم ہیں ایک کے بغیر دوسرا نامکمل رہ جاتا ہے۔

نظم و نسق کو اعلیٰ طریقے سے قائم کرنے کے لیے ابن طہطائی کے نزدیک چند چیزیں ضروری ہیں۔ سخاوت تاکہ ملک زرخیز بنے۔ انصاف تاکہ ملک آباد رہے۔ فہم و فراست کے ذریعہ سلطنت حاصل کی جاتی ہے۔ جرات کے بل بوتے پر اس کی حفاظت ہوتی ہے۔ سیاست کے ذریعہ انتظام کیا جاتا ہے۔

رعایا سے برتاؤ

وہ ملکی نظام کے سلسلے میں سب کو ایک لائٹھی سے جڑکانے کا قائل نہیں ہے۔ بلکہ وہ مختلف طبقے کے لوگوں کے ساتھ مختلف رویہ اختیار کرنے کا مشورہ دیتا ہے۔ وہ اعلیٰ طبقے کے ساتھ شریفانہ اور نرم دلانہ سلوک روا

رکھنے کی تاکید کرتا ہے۔ اس کے نزدیک یہی طبقہ بہت اہم ہے اور اس کو رام کرنا بادشاہ کے لیے ضروری ہے جس کے بغیر کاربار ملک کی انجام دہی ممکن نہیں۔ متوسط طبقے کے ساتھ نرمی اور گنتی دونوں ضروری ہیں۔ بادشاہ کو ان کو امید بھی دلائے تاکہ وہ بالکل مایوس نہ ہو جائیں اور ان کو خوفزدہ بھی رکھے تاکہ فتنہ و فساد برپا نہ کر سکیں اور ادنیٰ جیسے کے بارے میں اس کا مشورہ ہے کہ انہیں ڈرا دھمکا کر سیدھی راہ پر چلنے کے لیے مجبور کرنا چاہیئے۔ اس کی رائے میں راجی اور رعایا کے تعلقات کی نوعیت وہی ہے جو مرعین اور معالج کی ہوتی ہے۔ اگر مرعین بسانی اعتبار سے نازک ہے تو معالج اسے خوش ذائقہ اور ٹھیک ادویات دیتا ہے اور ہر ممکن طریقے سے اس کی صحت مندی کے لیے بالواسطہ کوشش کرتا ہے۔ برخلاف اس کے اگر مرعین جہانی اعتبار سے سخت ہے اور اس کی ساخت بھی اچھی ہے تو معالج الامال اسے ترش و تیز ادویات دے کر بلا واسطہ اس کا علاج کرتا ہے۔

ابن طہطقی ادنیٰ طبقے کے ساتھ سختی کرنے کا مشورہ دیتا ہے لیکن وہ ضرورت سے زیادہ سختی کی اجازت کسی حالت میں نہیں دیتا۔ وہ کہتا ہے کہ بادشاہ کو چاہیئے کہ ایسے شخص کو جسے سردہری یا پیشانی کی شکن سے ٹھیک کیا جاسکے تو اسے دھمکی نہ دے اور جسے صرف دھمکی ہی راہ راست پر لگا دے تو اسے قید و بند کی صعوبت میں ڈان قرین عقل نہیں ہے اور جسے قید کرنا کافی ہو اسے درے لگوانا مناسب نہیں اور جسے درے ٹھیک کر سکیں اس کو قتل کرنا عقلمندی نہیں۔ کون شخص کس قسم کے سلوک کا مستحق ہے اس کے معلوم کرنے کے لیے بہت سمجھ اور تیز اور واضح غور و فکر کی ضرورت ہے۔ اسی لیے جلد سزاؤں میں وہ قتل میں بہت احتیاط برتنے کی تاکید کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ قتل کی سزا دینے سے پہلے تمام پہلوؤں پر اچھی طرح غور و خوض کر لینا نہایت ضروری ہے اور جب تک قتل کرنے کی اشد ضرورت واضح نہ ہو جائے اس سزا کے جاری کرنے میں عجلت سے کام نہ لینا چاہیئے کیونکہ یہ ایک ایسی سزا ہے جس کی تلافی ناممکن ہے اور بعد میں مذمت و پیشانی بے سود ثابت ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ ابن طہطقی قتل کرنے میں آسان ترین طریقہ اختیار کرنے کا بھی مشورہ دیتا ہے۔ غیر ضروری عذاب دینا یا مثلاً دناک کان کاٹنا یا کوہ شدید مخالف ہے۔ وہ سرد کاٹنا صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ نقل کرتا ہے جن میں آپ نے فرمایا کہ کاٹنے والے کتے کا بھی مثل نہ کر دو۔ وہ خلفاء و سلاطین کا طرز عمل بتاتا ہے کہ نامور افراد کو قتل کرنے میں عجلت سے کام نہیں لیتے تھے بلکہ انہیں قید خانہ میں اس خیال سے ڈال دیتے تھے کہ شاید آگے چل کر ان کی ضرورت پڑے اور عوام میں ان کے قتل کی شہرت ہو جاتی تھی۔ ان کو مزید باور رکھنے کے لیے ان کی جائداد ضبط کر لی باقی لیکن جوں ہی ان کی خدمات کی ضرورت محسوس ہوتی انہیں نہایت ترک و احتشام کے ساتھ قید خانے سے باہر نکالا جاتا تھا۔ بادشاہ کو محض شہرت و ناموری اور اپنی قوت و سختی کے مظاہرے کے خیال سے کسی کو قتل کرنا بھی ابن طہطقی کے نزدیک جائز نہیں۔ اس کی وجہ یہ بتلاتا ہے کہ جن فرمانرواؤں کی حکومت عملی یہ تھی کہ وہ لوگوں کو مرعوب کرنے کی غرض سے کسی کو بغیر سوچے سمجھے قتل کر لیتے تو وہ قتل کے مضر اثرات سے خود بھی محفوظ نہ رہ سکتے۔ بایں ہمہ اگر بادشاہ نہایت غور و فکر کے بعد اس نتیجے پر پہنچے کہ قتل کے

اور کوئی چارہ کار نہیں ہے اور اصلاح کے تمام راستے بند ہیں تو اس ناخوشگوار فرض کی ادائیگی میں نہایت ثبات اور اولوالعزمی سے کام لے اور کسی قسم کی ہچکچاہٹ یا پس و پیش اس کے فیصلے کو عمل جامہ پہنانے سے باز نہ رکھے۔ کیونکہ ایک شخص کو قتل کر دینا زیادہ بہتر ہے کہ اسے آزاد چھوڑ کر حالات اس قدر خراب کر دیئے جائیں کہ پانچ آدمیوں کو قتل کرنا پڑے اور پانچ آدمیوں کو موٹ کے گھاٹ اتار دینا اس سے بدتر ہے کہ رفتہ رفتہ حالات بے قابو ہو جائیں اور سو آدمیوں کو قتل کئے بغیر اصلاح ممکن نہ رہے۔

قتل کے علاوہ دیگر سزائوں کے متعلق بھی ابن طحطقی نہایت واضح خیالات کا مالک ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ کامل عکرا کے لیے بعد ضروری ہے کہ سزائوں کی مختلف قسموں کو مد نظر رکھے اور حسب ضرورت ان میں سے سزا دے کیونکہ اکثر ایسا ہوا ہے کہ سختی کے باعث جانیں تلف ہو گئی ہیں اگرچہ ان سزائوں کا مقصد قتل ہرگز نہ تھا۔ وہ آگ میں ڈلوانے کا شدید مخالف ہے کیونکہ اس کا عقیدہ ہے کہ بد رعبہ آگ عذاب دینے کا حق بجز باری تعالیٰ کے کسی کو حاصل نہیں ہے۔

سزائوں کے سلسلے میں بے حد احتیاط برتنے کی ابن طحطقی بار بار تاکید کرتا ہے البتہ وہ کوئی ایسی فرست دیا نہیں کرتا جس میں جرم اور سزائوں کی تفصیل درج ہو بلکہ اس کو ہر زمانے کے بادشاہ کے صوابدید پر چھوڑ دیتا ہے تاکہ وہ اپنے اپنے زمانے کے حالات اور تقاضوں کے پیش نظر سزائوں کو منتخب کریں تاہم وہ کہتا ہے کہ اصولی طور پر بادشاہ کو عقوبت سے مستغفر ہونا چاہیئے۔ وہ کسی حال میں بھی لوگوں کو سزا دے کر خوشی محسوس نہ کرے اور اس سے بھی بڑھ کر سزائیں ملکیت کے مصالح کے پیش نظر دی جانی چاہئیں جس میں ذاتی دشمنی اور بغض کو دخل نہ ہو۔ سزا دے کر اپنے غصہ کی آگ بجھانا مقصود نہ ہو۔ وہ اپنے اس خیال کی وضاحت میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا مشہور واقعہ بیان کرتا ہے جس میں آپ نے دشمن کو زیر کرنے کے باوجود اسے رہا کر دیا تھا کیونکہ جب آپ نے اس کا سر تن سے جدا کرنے کا قصد فرمایا تو دشمن نے آپ کے چہرے پر تھوک دیا۔ جب لوگوں نے وجہ پوچھی تو ارشاد ہوا "اس نے مجھ پر تھوکا تو مجھے غصہ آگیا اور میں اپنے غصہ کی وجہ سے کسی کو قتل کرنا پسند نہیں کرتا میں صرف اللہ کی رضا کے لیے کسی کو سزا دینا چاہتا ہوں۔"

وہ سزا سے صرف اصلاح کرنا چاہتا ہے۔ اس طرح وہ نظریہ اصلاح (REFORMATIVE THEORY OF

PUNISHMENT) میں عقیدہ رکھتا ہے اسی لیے اس نے صرف سزائیں بلکہ انعامات دیئے جانے کی بھی سفارش

کی ہے۔ اس سلسلے میں انعام کی ضرورت اور اہمیت پر بہت زیادہ زور بیان صرف کرتا ہے۔ اس کے نزدیک جتنا عوام کو خوف سے لرزہ براندام رکھنے کی ضرورت ہے اتنی ہی ان کے دلوں میں انعام و اکرام کی توقع کا پیدا کرنا بھی لازمی ہے۔

فوج

ابن طحطقی فوجی نظام، فوجی سربراہ کی صفات نیز فوجیوں کی تنخواہ کے متعلق نہایت واضح افکار رکھتا ہے۔ اس سلسلے

میں فوج کی ضرورت کی بھی اس نے وضاحت کی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ بادشاہ کا جاہ و جلال اور ذاتی رعب و داب مشربند عناصر اور ہفتہ پرواز لوگوں کے خاتمہ کے لیے ناکافی ہے اس لیے اسے مغدین کی سرکوبی کے لیے ایک فوج کی ضرورت پیش آتی ہے۔

وہ دشمنوں کی دو قسمیں بتلاتا ہے اور ان میں سے ہر ایک کے ساتھ مختلف سلوک روا رکھنے کی ہدایت دیتا ہے۔ دشمنوں کی پہلی قسم میں وہ لوگ شامل ہیں جو تمہیں نقصان پہنچائیں اور دوسری قسم کے دشمن ہیں جنہیں تم نے خود نقصان پہنچایا ہو۔ اس کی رائے میں یہ دوسری قسم بہت خطرناک ہوتی ہے۔ وہ تاکید کرتا ہے کہ ایسے دشمنوں پر کسی حالت میں بھی اعتما و نہیں کرنا چاہیے اور ہر وقت ان کی طرف سے ہوشیار اور چوکنا رہنے کی ضرورت ہے۔ لیکن پہلی قسم کے دشمنوں سے بے خوف رہنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ اس کا کہنا ہے کہ ایسے لوگوں سے توقع کی جاسکتی ہے کہ وہ کبھی نہ کبھی اپنی بدسلوکی پر پشیمان ہوں اور تمہارے نقصان کی تلافی کسی عمدہ کام کے ذریعے کر دیں۔ اور بالآخر غرض وہ اپنی دشمنی سے باز نہ بھی آئیں گے تو اللہ تعالیٰ تمہارا معاون و مددگار ہوگا اور اس کا فیصلہ مظلوم ہونے کی وجہ سے تمہارے حق میں ہوگا۔

ابن طعطنی دشمن کے وجود کو سرسمر نقصان کا باعث نہیں بتلاتا۔ اس کا کہنا ہے کہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ دشمن کی ذلت سے فائدہ پہنچتا ہے اور دوست نقصان کا باعث بنتا ہے۔ وہ اصلاح نفس اور اپنی کمزوری سے واقفیت کے لیے دشمن کے وجود کو لازمی بتلاتا ہے۔ وہ سکندر اعظم کا مقولہ نقل کرتا ہے کہ میرے دشمنوں نے دوستوں سے زیادہ مدد کی۔ کیونکہ دشمنوں نے میری عیب جوئی کی اور مجھے میرے عیوب سے آگاہ کیا اور میں اس قابل ہو سکا کہ اپنی اصلاح کر سکوں۔ لیکن میرے دوستوں نے میرے عیوب کو خوشنما بنا کر دکھایا بلکہ اس کے ارتکاب میں میری ہمت افزائی کی۔

وہ دشمنوں کے خلاف فوج کشی کرنے میں جلد بازی سے کام لینے کا مخالف ہے۔ وہ کہتا ہے کہ دشمن کو انعام و اکرام کے ذریعہ اپنا گرویدہ بنالینا چاہیے کیونکہ سلطنت کی وسعت اور خوش حالی کا دار و مدار دشمنوں کو دوست بنالینے پر ہے۔ اگر تم دشمن کے مقابلے پر خود کو کمزور سمجھو تو عاجزی اور تواضع سے کام لینا چاہیے کیونکہ یہ ایسے ہتھیار ہیں جن کا مقابلہ کرنا مشکل ہے جس طرح ہری شاخ کو بڑے سے بڑا طوفان توڑ نہیں سکتا کیونکہ جس طرف ہوا کا دھچکا ہوتا ہے شاخ اسی طرف جھک جاتی ہے۔ تیرہویں صدی میں منگول حملوں نے اسی قسم کی حکمت عملی پر کاربند ہونے پر مجبور کر دیا تھا۔ اگر ابن طعطنی طاقت کے مقابلے میں ہتھیار ڈال دینے کی تلقین کرتا ہے تو ہمیں نہ ہی تعجب کرنا چاہیے اور نہ ناک بھول چڑھانی چاہیے کیونکہ اس زمانے میں مشرقی باشندوں کے حوصلے ہی اس ندر پست ہو گئے تھے کہ فردوسی، خاکارسی اور صاحبزادی کا شمار اعلیٰ اخلاق میں ہونے لگا تھا۔

ابن طعطنی کے نزدیک خود کو دشمن کے مقابلے پر کمزور سمجھنے میں مضائقہ نہیں ہے لیکن دشمن کو حقیر و ضعیف سمجھنے

کانتیجہ ملک ہوتا ہے۔ وہ مشیروں کو بھی تاکید کرتا ہے کہ بادشاہ کے سامنے دشمن کو کمزور نہ ظاہر کریں اور نہ ہی اس کی کمزوری اور بے سروسامانی کا پردہ پگنڈا کریں کیونکہ اگر ایسی صورت میں بادشاہ دشمن کو شکست دینے میں کامیاب بھی ہو گیا تو یہ کوئی خاص کارنامہ نہیں سمجھا جائے گا کیونکہ لوگ بادشاہ کے مقابلے میں دشمن کو بھیجے سمجھتے ہوں گے۔ لیکن اگر دشمن ہی غالب آگیا تو بڑی بدنامی کی بات ہوگی کیونکہ لوگ کہیں گے کہ ایک حقیر شخص نے بادشاہ کو شکست دے دی جس سے بادشاہ کے رعب و وقار کو سخت صدمہ پہنچے گا۔ اس طرح نہ تو دل میں دشمن کو حقیر سمجھنا چاہیے اور نہ ہی اس کی کمزوری کا پرچار کرنا مناسب ہے اس موقع پر وہ کسی ہندسی حکیم کا قول پیش کرتا ہے کہ دشمن کتنا ہی کمزور ہو حقیر نہ سمجھنا چاہیے کیونکہ وہاگوں کو ملا کر ہٹ لیا جائے تو اس سے ایسی رستی تیار ہو سکتی ہے جس سے مرگ ہاتھی بھی جکڑا جاسکتا ہے۔

دشمن کے خلاف فوجی کارروائی کئے جانے کی ابن طعطق اس وقت تک اجازت نہیں دیتا جب تک کہ یہ ثابت نہ ہو جائے کہ اس کے علاوہ اور کوئی چارہ کار باقی نہیں رہ گیا ہے اس لیے جنگ بالکل آخری علاج کے طور پر لڑی جانی چاہیے اسی لیے وہ جنگ کی آگ میں کودنے سے پہلے بادشاہ کو مشورہ دیتا ہے کہ تمام پہلوؤں اور نتائج کو خوب اچھی طرح سمجھ لے۔ احسان و اکرام کا اثر دشمن پر خاطر خواہ نہ ہو تو پھر اسے بھلانے پھسلانے میں کوئی دقیقہ اٹھانہ رکھے اور یہ تدبیر بھی کارآمد نہ ہو اور دشمن اپنی دشمنی سے باز نہ آئے تو اس وقت اس کی حیثیت مظلوم کی ہوگی اور مظلوم کی مدد کا وعدہ اللہ تعالیٰ نے کیا ہے ایسی صورت میں بادشاہ کی کامیابی میں کیا خبیثہ ہو سکتا ہے۔ جنگ کرنے میں جلد بازی بہت مہلک ہے وہ عربی ضرب مثل پیش کرتا ہے کہ جو جلد بازی کے گھوڑے پر سوار ہوتا ہے وہ گر پڑنے سے محفوظ نہیں رہتا۔

ابن طعطق بادشاہ کو اپنی فوجی قوت پر ناز کرنے سے منع کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ دنیا میں نشیب و فراز آتے جاتے رہتے ہیں اور جنگ میں کامیابی اور ناکامی کا دار و مدار قوت اور ضعف پر نہیں ہے۔ اکثر ایسا ہوا ہے کہ کمزور فتح یاب ہو گئے اور بڑے بڑے طاقتوروں کو منہ کی لہانی پڑی۔ خیر کا ہر شخص طالب ہے اور شر سے ہر ذی ہوش پناہ مانگتا ہے۔ لیکن اکثر ایسا بھی ہوا ہے کہ خیر سے شرمیدہ ہو گیا ہے اور شر سے خیر وجود میں آگیا۔ اللہ تعالیٰ خود ہی فرماتا ہے عسی ان فکر ہو اشیاء و هو خیر لکم و عسی ان تحبوا شیئا و هو شر لکم اللہ یعلم و انتم لا تعلمون۔

فوجیوں کی تنخواہ کے متعلق ابن طعطق کا خیال ہے کہ اس میں اعتدال خاص طور پر ملحوظ رہنا چاہیے۔ معمولی سی افراد یا تغریط و لہک نتائج پیدا کر سکتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ بادشاہ اگر فوج کو ضرورت سے زائد تنخواہ دے گا تو ایسی صورت میں فوج بادشاہ سے بے نیاز ہو کر حکم عدولی کر سکتی ہے اور اتنی کم بھی تنخواہ نہ دی جانی چاہیے کہ فوجی بادشاہ سے بیزاد ہو جائیں اور دشمن کے بجائے بادشاہ ہی کو نشانہ بنا ڈالیں۔ وہ اس سلسلے میں ابو جعفر منصور کا ایک دلچسپ واقعہ بیان کرتا ہے۔ منصور بڑا بخیل تھا وہ عہدیداروں کو کم معاوضہ دیتے جانے کے جواز میں کہا کرتا تھا کہ ”کتے کو بھوکا دکھو تا کہ وہ تمہارا ساتھ نہ چھوڑے“ ایک دن ایک ندیم نے کہہ ہی دیا کہ ”بھوکے کتے کو کوئی اور شخص روٹی کا ٹکڑا دکھا دے گا تو وہ

اس کے پیچھے ہوئے گا۔“

ابن طعقلی بادشاہ کو تاکید کرتا ہے کہ وہ فوج کو قابو میں رکھنے کا خاص اہتمام کرے۔ اس کا کہنا ہے کہ جس طرح دو انکا پینا آسان ہے لیکن پرہیز کرنا اور اس کے دیگر لوازمات کی پابندی کرنا مشکل ہے بالکل اسی طرح فوج کا بھرتی کر لینا چند دن میں مشکل کام نہیں البتہ اس کو قابو میں رکھنا اور فوجیوں کو خوش اور مطمئن کرنا ٹیڑھی کھیر ہے۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جبکہ کسی بڑی خوبیوں والے کمانڈر کی نگرانی میں شاہی فوج رہے۔ کیونکہ اگر فوج کی صحیح طریقے سے نگہداشت نہ کی جائے تو وہ بجائے مفید ہونے کے ہلک ثابت ہوگی۔

ابن طعقلی کمانڈر کے صفات بھی بتلاتا ہے وہ دس جانوروں کی دس صفتوں کو فوجی افسر میں مجتمع دیکھنا چاہتا ہے۔ وہ ایک ترکی عاقل کی زبانی اپنے خیالات کی وضاحت کرتے ہوئے کہتا ہے کہ کمانڈر میں شیر کی شجاعت، سور کی طرح حملہ کرنے کی قوت، لومڑی کی چالاک اور عیاری، کتے کا سacht حمل و برداشت، بھیرے کی رفاکی اور خونخواری، کھٹنگ کی طرح چالاک اور بیدار مغزی، مرغی کی سخاوت و فیاضی، مرغی کی اپنے چوزوں کے لیے شفقت و رافت، کوسے کی طرح چوکنپن، تاعرو (خراسان کا ایک پرندہ ہے) کی صحت مندی اور طاقت جمع ہونی چاہیے تاکہ وہ اپنے فرائض مفوضہ تسلی سے انجام دے سکے اور فوج کو محکوم اور دشمن کو مغلوب کرنے میں کامیاب ہو سکے۔

ابن طعقلی سربراہ مملکت کو کچھ امور کی انجام دہی کے لیے پُر زور تاکید کرتا ہے۔ اگرچہ ان میں سے اکثر کو اس نے بادشاہ کے اوصاف اور فرائض میں بیان کر دیا ہے لیکن مزید وضاحت کے خیال سے اس نے مندرجہ ذیل باتوں پر عمل کرنے کا مشورہ دیا ہے،

شوری

مصنف الغفری کے نزدیک بادشاہ کے لیے مشورہ کرنا نہایت اہم چیز ہے۔ قرآن و حدیث کے ذریعہ اس کی اہمیت واضح کرنے کے بعد وہ کہتا ہے کہ بادشاہ کو صرف اپنی عقل پر اعتماد نہیں کرنا چاہیے بلکہ مشکل اور پیچیدہ مسائل میں حاکم و دانالوگوں سے مشورہ کئے بغیر کوئی اقدام کرنا اس کے لیے مناسب نہیں ہے۔ وہ مشیروں کے اوصاف کی نشاندہی بھی کرتا ہے۔ اس کے نزدیک اس ذمہ دار عہدے پر دہی لوگ فائز ہو سکتے ہیں جن میں فہم و ذہانت، وسیع قلبی زود فہمی کی صفات کوٹ کوڑا کر بھری ہوں۔ اور ساتھ ہی وہ سیاست میں بھی مہارت رکھتے ہوں۔ اس کا کہنا ہے کہ ان صفات سے متصف افراد کی قدر دانی کرنی چاہیے اور ان کا احترام کرنے میں بادشاہ اپنی کسر شان محسوس نہ کرے اور ان کے ساتھ ایسا رویہ اختیار کرے جس کے ذریعہ سے ان لوگوں کی وفاداری یقینی ہو جائے تاکہ وہ مصائب مشورہ دیں اور ان کے مشوروں میں خلوت بہار فرماو۔ کیونکہ زبردستی اور طاقت کے بل بوتے پر مشورہ حاصل کرنا ناممکنات میں سے ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مصائب مشورہ سے خیر اندیشی کا ہی نتیجہ ہوتے ہیں اور خیر اندیشی کو جبر سے کوئی واسطہ نہیں۔

ابن طغلقی بادشاہ پر لازمی قرار نہیں دیتا کہ وہ مشیروں کے مشورے کے مطابق عمل بھی کرے اور وہ جو مشورے دیں انہیں آنکھ بند کر کے قبول کر لے اگرچہ یہ مشیر نہایت اعلیٰ صفات کے حامل ہیں لیکن بادشاہ ان سے بھی عمدہ صفات کا مالک ہے۔ اس لیے وہ بادشاہ کو تاکید کرتا ہے کہ مشیروں کے دیئے ہوئے مشورہ کو خواہ متفقہ ہی ہوں اپنی عقل سلیم کی کسوٹی پر بار بار پرکھے اور مشیران حکومت کے باہمی اختلاف رائے کی صورت میں تو وہ بادشاہ پر فرض قرار دیتا ہے کہ ان کے مطلقاً خوب غور و خوض کرنے کے بعد کسی نتیجہ پر پہنچے۔ شوریٰ کی اہمیت کے باوجود وہ بادشاہ سے اس بات کی توقع رکھتا ہے کہ وہ نئے تو سب کی لیکن کرے اپنی جیسی۔

اس سے یہ غلط فہمی نہ ہونی چاہیئے کہ ابن طغلقی شوریٰ کے ذریعہ جمہوری نظام کو قائم کرنا چاہتا ہے۔ ہاں کوئی اولاد کے مباح اور خود سرآمدوں کے حاشیہ نشین سے اس چیز کی توقع رکھنا عجیب ہے۔ اس کے نزدیک حکمرانی میں کسی کو شریک کرنا موجب ہلاکت ہے البتہ اپنے مشیروں کی بات سن لینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ سیاست میں دو چیزیں بہت اہم ہیں۔ ان میں سے ایک تو بلا شرکت غیر سے بادشاہ کے انجام دینے کی ہے البتہ دوسری میں کسی اور کو شریک کئے بغیر کام چلنا محال ہے۔ پہلا کام حکمرانی کا ہے جس میں اگر کسی کو شریک کیا گیا تو تباہی یقینی ہے اور دوسری چیز مشورہ ہے۔ مگر مناسب افراد سے کسی امر میں مشورہ لیا گیا تو صحیح نتیجہ تک پہنچنے کے امکانات روشن ہو جاتے ہیں۔

ابن طغلقی مشیر اور مستر دونوں کو جلد بازی سے بچنے کی تاکید کرتا ہے۔ وہ مشیروں سے اس بات کی توقع رکھتا ہے کہ مسئلے کے تمام پہلوؤں پر خوب اچھی طرح غور کئے بغیر کوئی مشورہ نہ دیں گے۔ اس نے کسی حکیم کا واقعہ نقل کیا ہے کہ ایک حکیم سے کسی معاملے میں مشورہ طلب کیا گیا لیکن وہ سن کر خاموش رہا۔ لوگوں نے پوچھا کہ آپ خاموش کیوں ہیں بولتے کیوں نہیں؟ اس حکیم نے جواب دیا "میں روٹی اس وقت تک نہیں کھاتا جب تک کہ وہ مامی نہ ہو جائے۔"

الفخری کا مصنف صحیح مشورے حاصل کرنے کی تدابیر بھی بتلاتا ہے وہ بادشاہ کو مشورہ دیتا ہے کہ مشیر کو جب تک قلبی سکون اور اطمینان حاصل نہ ہو اور ہر قسم کے فکر و تردد سے اس کا ذہن آنا نہ ہو اس وقت تک مشورہ نہ لے۔ اسی طرح بھوک اور پیاس کی حالت میں کسی سے مشورہ طلب کرنا مناسب نہیں۔ ایسے ہی قیدی کی رہائی سے قبل رائے پوچھنا یا غرض مند کی مطلب برآری سے پہلے مشورہ طلب کرنا عقلندی کے خلاف ہے۔ جسمانی تکالیف میں مبتلا شخص بھی ابن طغلقی کے نزدیک مناسب مشورہ دینے سے معذور ہوتا ہے۔ اسی طرح وہ تھکا ماندہ یا گرم کردہ راہ سے رائے طلب کرنے سے منع کرتا ہے۔

اخفائے راز

امور مملکت کی انجام دہی کے سلسلے میں اخفائے راز بہت اہمیت رکھتا ہے۔ سلطنت کی بقا کا دار و مدار ہی سلطنت کے راز کے فاش نہ ہونے پر ہے۔ ابن طغلقی کہتا ہے کہ بے شمار حکومتیں صرف اس لیے صفحہ ہستی سے مٹ گئیں کہ اس کا



کوئی راز ظاہر ہو گیا اور حکومت کے خاتمہ کے ساتھ ساتھ سینکڑوں افراد موت کی نیند سو گئے۔ اسی لیے وہ فرمانروا کو مشورہ دیتا ہے کہ رازدوں کے سلسلے میں نہایت محتاط رہے۔ سختی کہ مستند لوگوں کے کانوں میں بھی اس کی بھنگ نہ پڑنے دے کیونکہ جب رازدیک شخص کے سینے سے نکل کر دوسرے تک پہنچ جاتا ہے تو اس کا پوشیدہ رہنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ ابن ططقی اس سلسلے میں عمرو بن العاص کا قول نقل کرتا ہے کہ اگر میرا دوست میرے کسی راز کو فاش کر دے تو میں اسے مورد الزام نہیں ٹھہراتا کیونکہ اس غلطی کا آغاز میری طرف سے ہوا ہے۔

ابن ططقی کو اس امر کا احساس ہے کہ سلطنت کے خفیہ معاملات اگر صرف بادشاہ تک ہی رہیں تو پھر شہر کی ناقابل عمل بن کر رہ جاتا ہے اسی لیے اس کا کہنا ہے کہ اگر بادشاہ کسی کو راز بتلانے پر مجبور ہو جائے تو ایک سے زیادہ سے ہرگز نہ کہے۔ کیونکہ ایسی صورت میں راز فاش ہوا تو وہ شخص جسے بتلایا گیا ہے اس کا ذمہ دار ہو گا اور اسے سزا دینا ممکن ہو گا برخلاف اس کے اگر ایک سے زیادہ اشخاص سے خفیہ باتیں متبادی گئیں تو اس کے افشا ہونے کی صورت میں ایک شخص دوسرے پر الزام دھرے گا اور صحیح مجرم کا پتہ لگانا تقریباً ناممکن ہو گا۔ اگر سب کو سزا دی گئی تو اس نامعلوم مجرم کے سوا سب پر ظلم ہو گا اور اگر کسی کو بھی سزا نہ دی گئی تو لوگ از تکاب جرم میں جوری ہو جائیں گے اور سلطنت کا کوئی راز بھی پوشیدہ نہ رہ سکے گا۔ وہ مزید کہتا ہے کہ اگر ایسی مجبوری پیش ہو کہ ایک سے زیادہ آدمیوں کو راز سے آگاہ کیا جائے تو اس کی بہترین صورت یہ ہو گی کہ بادشاہ ہر ایک کو الگ الگ تخفیہ میں بلا کر بتلائے اور ہر ایک پر یہی ظاہر کرے کہ اس راز سے اس کے سوا اور کوئی واقف نہیں ہے۔ ابن ططقی کا دعوٰی ہے کہ اس قسم کی احتیاط سے افشائے راز کے احتمالات بہت کم ہو جاتے ہیں۔ لیکن وہ یہ نہیں بتاتا کہ ان احتیاطی تدابیر کے اختیار کر لینے کے باوجود راز عیاں ہو جائے تو اس کی ذمہ داری کن لوگوں پر عائد ہو گی اور کون لوگ سزا کے مستوجب ہوں گے۔ کیونکہ ایسی صورت میں بھی وہی وقت پیش آئے گی کہ سب کو سزا دینے میں ظلم ہو گا اور کسی سے بھی باز پرس نہ کرنے میں سلطنت تباہ ہو جائے گی۔

### فیاضی

ابن ططقی کی رائے میں بادشاہ کا فیاض ہونا بے حد ضروری ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ جو بادشاہ ہو گا وہ کامیاب اور مقبول نہیں ہو سکتا خواہ وہ سری صفات کتنی ہی زیادہ اس میں کیوں نہ موجود ہوں۔ وہ کہتا ہے کہ تمام حکمرانوں کا یہ طریقہ رہا ہے کہ وہ ملک کی اہم شخصیتوں کو رز پاشی کے ذریعہ اپنا غلام بنا لیتے تھے۔ وہ خاص طور پر امیر معاویہ کا ذکر کرتا ہے کہ انہوں نے بیت المال کا دو پیر لوگوں کو اپنے ساتھ ملنے کے لیے بے دریغ خرچ کیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حضرت علیؓ کو رم اللہ وجہ کے قریبی رشتہ دار آپ کا ساتھ چھوڑ کر معاویہ کے پاس پہنچ گئے اور حدیہ ہو گئی کہ آپ کے حقیقی بھائی عقیل بھی معاویہ سے جا ملے۔ اسی ایک صنعت نے معاویہ کو پوری اسلامی حکومت کا واحد حکمران بنادیا اور وہ اپنے خاندان کی مورد فی حکومت قائم کرنے میں کامیاب ہو گئے۔

## قوت

انگریزی کے مصنف کے نزدیک بادشاہ کا قوی ہونا بہت ضروری ہے۔ نواب بنداؤ کے بعد سیاسی افکار میں جہاں حقیقت پسندانہ رجحانات پیدا ہو گئے وہاں نظریہ جبریت (POWER STATE) نے بھی غلبہ حاصل کر لیا جس کی بہترین مثال ابن خلدون ہے۔ ابن طلقی اگرچہ قوت کے سلسلے میں ابن خلدون تک تو نہیں پہنچ سکا تاہم وہ قوت کو بہت اہمیت دیتا ہے۔ حتیٰ کہ اس نے ظالم لیکن قوی بادشاہ کو عادل ضعیف پر ترجیح دی ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ قوی اور ظالم بادشاہ رعایا کے لیے تنہا ہی تکلیف کا باعث بنتا ہے۔ لیکن اس کی قوت کے سامنے دوسروں میں یہ جرأت نہیں ہو سکتی کہ وہ اس کی علیا کو پریشان کریں۔ اس طرح رعایا ایک کا ظلم برداشت کر لینے کے بعد بہت سوں کے مظالم سے محفوظ ہو جاتی ہے۔ برخلاف اس کے ضعیف و عادل بادشاہ کے ہاتھوں رعایا کو تکلیف تو نہیں پہنچتی لیکن بے شمار دوسرے لوگ عوام کی زندگی کو اجیرن بنا کے رکھ دیتے ہیں۔ منگول حملوں کا یہ اثر تھا کہ لوگ قوت کی اہمیت سے واقف ہو گئے تھے کیونکہ لوگوں نے اپنی آنکھوں سے خود دیکھ لیا تھا کہ بادشاہوں کے دیگر اوصاف انہیں ان وحشیوں کے حملوں سے نہ بچا سکے۔

ابن طلقی بادشاہ کو ایسی چیزوں میں محدود کیمناسپند نہیں کرتا جس کی وجہ سے وہ کاروبار مملکت سے غافل ہو جائے اس سلسلے میں وہ عورت اور کھیل کو دگایا خاص طور پر تذکرہ کرتا ہے۔ سیر و شکار کی اجازت بلکہ ترغیب دیتا ہے لیکن بہت زیادہ اس میں وقت صرف کرنے سے منع کرتا ہے۔

### عورت اور امور مملکت

ابن طلقی بھی نظام الملک کی طرح امور مملکت میں عورتوں کی دخل اندازی کو برداشت نہیں کرتا۔ بلکہ وہ بادشاہ کو تاکید کرتا ہے کہ جس لطیف کی طرف بہت زیادہ مائل نہ ہو جائے اور اپنے وقت کا بیشتر حصہ ان کی محفلوں میں نہ گزارے۔ وہ بادشاہ کو عورتوں سے مشورہ لینے سے بھی منع کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ بادشاہ کا عورتوں سے مشورہ لینا اپنی نااہلیت کا اظہار کرنا اور بد نظمی کی دعوت دینا ہے اور اپنی قوت فیصلہ کے ضعف کا اعلان کرتا ہے۔ البتہ وہ صرف ایک صورت میں عورتوں سے مشورہ کرنے کا حامی ہے جب کہ اس سے مقصد ان کی رائے کے خلاف عمل کرنا ہو۔ اپنے اس خیال کی تائید میں وہ شاردن ہن و خالوہن کی حدیث پیش کرتا ہے۔ اس لیے اس کا کہنا ہے کہ جب بادشاہ کے سامنے کوئی پیچیدہ مسئلہ آ جائے اور وہ کسی نتیجہ پر پہنچنے میں دقت محسوس کرے تو اسے چاہیے کہ عورتوں سے مشورہ کرے اور وہ کچھ بھی مشورہ دیں اس کے اٹا کرے کیونکہ سچائی ہمیشہ ان کی رائے کے خلاف ہوتی ہے۔

### سیر و شکار

ابن طلقی بادشاہ کے سیر و شکار میں دلچسپی لینے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا۔ بشرطیکہ اس شغل میں بہت زیادہ وقت صرف نہ کیا جائے اور اس میں دولت نہ لٹائی جائے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ سیر و شکار سے بادشاہ کو بڑے فائدے پہنچ

ہیں اس کے ذریعے فوجی مشق اور فوجی کمان کرنے کی تربیت ہوتی ہے۔ شہسواروں کا فن بھی شکار کے بہانے آجاتا ہے۔ تیر اندازی اور نیزہ بازی میں ہمارت پیدا ہو جاتی ہے۔ قتل اور خونریزی کے مناظر سے گجراہٹ پیدا نہیں ہوتی۔ گھوڑوں کی صلاحیت کا صحیح اندازہ ہو جاتا ہے اور یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ کون سا گھوڑا تیر رفتار ہے اور موقع پڑنے پر صبر و استقامت کے ساتھ دور تک بھاگ سکتا ہے۔ پھر شکار سے ایک اور بھی فائدہ حاصل ہوتا ہے وہ جسمانی ورزش کا ایک عمدہ ذریعہ ہے جس سے عمدہ کے فعل میں عمدگی پیدا ہو جاتی ہے۔ ابن طغلقی شکار کا ایک نہایت دلچسپ فائدہ بتلاتا ہے وہ یہ کہ شکار کے ذریعے ہرن کا گوشت دستیاب ہوتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ ہرن کا گوشت دیگر جانوروں کے گوشت کے مقابلہ میں زیادہ مفید ہوتا ہے کیونکہ وہ دزدوں کے خوف سے ہر وقت بھاگتا رہتا ہے اس دودھ و صوب کے باعث اس میں خاص قسم کی گرمی پیدا ہو جاتی ہے جو انسان کی جسمانی صحت کے لیے بے حد مفید ہے۔ کیونکہ اس سے صحت پیدا ہوتی ہے۔ ان فوائد کے علاوہ شکار تغذیٰ طبع اور سیر و تفریح کے سامان مہیا کرتا ہے اور اس کے دوران میں آئے دن عجیب و غریب اتفاقات پیش آتے ہیں وہ بھی بادشاہ کے حق میں بہت مفید ہوتے ہیں۔

### لہو و لعب

ابن طغلقی نے شکار میں بہت سے فوائد دیے ہیں لیکن وہ لہو و لعب اور عیاشی کا شدید مخالف ہے۔ اس کی وجہ وہی قوت ہے جس پر اس کے زمانے میں سلطنت کا انحصار تھا۔ شکار قوت کے لیے مفید ہے لیکن عیاشی اس نقطہ نظر سے بحد مضرب ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ بادشاہ کو کھیل کود کی طرف قطعاً مکمل نہ ہونا چاہیے اس کا دعویٰ ہے کہ دنیا کی تمام حکومتیں اسی ایک وجہ سے تباہ و برباد ہو گئیں۔ وہ کہتا ہے کہ خوارزم شاہی حکومت کا خاتمہ تھا مترجلال الدین خوارزم شاہ کی شراب نوشی کا نتیجہ ہے اس نے شراب اس وقت بھی نہیں چھوڑی جب کہ منگول ایک شہر سے دوسرے تک اس کا تعاقب کر رہے تھے حتیٰ کہ جس جگہ سے وہ صبح کے وقت کوچ کرتا شام کو وہاں منسل فوج پہنچ جاتی تھی۔ شراب خوردی کے ساتھ ساتھ رقص و سرود کی محفلیں حسب معمول برپا ہوتی رہیں۔ امین کی عیاشی اس کے قتل کا باعث بنی۔ مستعصم باللہ کی موسیقی پر فریفتگی نے عباسیوں کا جرائع کل کر دیا۔ اس معاملے میں ابن طغلقی اس قدر غلو کرتا ہے کہ شراب پینا تو وہ کہنا کہ اس کے متعلق گفتگو کرنے کو بھی وہ پسندیدہ نہ سمجھتا۔ وہ بادشاہ کو جاہلوں اور عامیوں کی صحبت سے پرہیز کرنے کا مشورہ دیتا ہے کیونکہ ان لوگوں کی گفتگو کا موضوع شراب و طعام اور عورتیں ہی ہوتا ہے اس لیے ان کا اثر بادشاہ کے دل و دماغ پر خراب پڑتا ہے۔ اور ان چیزوں میں انہماک بادشاہ کی بلند حوصلگی اور وسیع القلمی کا خاتمہ کر دیتا ہے۔

### عہد یادگار

ابن طغلقی کے نزدیک کاروبار مملکت کے ٹھیک طریقے سے چلانے کے لیے موزوں عہدیداروں کا انتخاب بے حد ضروری ہے۔ اس سلسلے میں رائے عامہ کو معلوم کرینگے اس کے مطابق عمل کرنا بہترین نتائج پیدا کرتا ہے۔ ابن طغلقی کی رائے

ہے کہ عوام جس شخص کو پسند کریں اسے وہ حمد و ثناء لیں کیا جائے اور جسے برا سمجھتے ہوں اسے کوئی بھی حمد دیا جانا مناسب نہیں ہے۔ وہ خلیفہ ناصر باللہ کے طرز عمل کو سراہتا ہے کہ وہ جب کسی شخص کو کسی حمد سے پر فائز کرنا چاہتا تو کچھ دن پہلے اس بات کی شہرت کرتا کہ فلاں شخص کو فلاں حمد سے پر مامور کر دیا گیا ہے۔ لوگ اس کی اچھائی اور برائی کے متعلق باتیں شروع کر دیتے جاسو ان کے خیالات سے خلیفہ کو آگاہ کرتے رہتے۔ ان تمام موافق اور مخالف آراء پر غور کرنے کے بعد کوئی فیصلہ کیا جاتا۔ اگر زیادہ لوگ اس کی تعریف کرتے تو اس کی تقرری کے احکامات جاری کر دیئے جاتے۔ اگر عوام کی اکثریت اس کو برا سمجھتی تو یہ ارادہ فیض کر دیا جاتا تھا۔ یہ عجیب بات ہے کہ ابن طعققی عہد یداروں کی تقرری کے سلسلے میں جمہوری اصولوں کا بڑا حامی نظر آتا ہے لیکن خود بادشاہ کے انتخاب کے متعلق وہ بالکل خاموش نظر آتا ہے بلکہ مجلس شوریٰ کے فیصلوں کے خلاف مکمل حق تیغ دیتا ہے ابن طعققی بادشاہ کو عہد یداروں کے نصب و عزل میں عوام کی رائے کا احترام کرنے کا حامی ہے لیکن وہ چنل خوردوں کی ریشہ دوانیوں سے بادشاہ کو آگاہ کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ بادشاہ کو چاہیئے کہ چنل خوردوں کی بات پر کان نہ دھرے اور جو بھی شکایت کسی کے خلاف آئے اس پر خوب غور و خوض کرنے کے بعد کوئی عملی قدم اٹھائے۔ ورنہ ندامت اٹھانی پڑے گی جب کہ ندامت سے کوئی فائدہ نہ ہو گا۔ وہ کہتا ہے کہ چنل خوردوں کی بات میں اگر کوئی حکم نافذ کر دینے سے تین آدمیوں کو نقصان اٹھانا پڑتا ہے۔ اول خود چنل خورد جسے آگے چل کر اپنے اعمال کی سزا بھگتنی پڑتی ہے دوسرا بادشاہ جو اپنے کئے ہوئے پر نادم ہوتا ہے اور اس کی تلافی نہ کر سکے میں بے بسی محسوس کرتا ہے۔ تیسرا وہ شخص جسے ناکر وہ گناہ کی سزا بھگتنی پڑتی ہے۔ ابن طعققی ایک طرف بادشاہ کو چنل خوردوں کی چنل پر دھیان نہ کرنے کی تائید میں قرآن مجید کی آیت پیش کرتا ہے یا ایہا الذین امنوا ان جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا ان تصیبوا قوماً بجهالة فتصبوا علی ما فعلتم نذمیں۔ اور دوسری طرف خود چنل کھانے والوں کو اپنی اس نازیبا حرکت سے باز رکھنے کے لیے حدیث نقل کرتا ہے کہ جو شخص اللہ اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتا ہو تو اسے چاہیئے کہ اپنے مسلمان بھائی کے عیوب کو ظاہر نہ کرے اس کے ساتھ بادشاہ کو مشورہ دیتا ہے کہ وہ چنل خوردوں کو لوگوں کے سامنے ان کی قلعی کھول کر ذلیل و خوار کرتا رہے تاکہ وہ اپنی یہ عادت چھوڑ دیں اور دوسرے بھی عبرت پکڑیں۔

### سفیر

قرآن و سنی میں جب کہ ذرائع رسل و رسائل نہایت ناقص تھے سفیروں کو غیر محدود اختیارات دیئے بغیر چارہ نہ تھا۔ تاکہ مصیبت کے مطابق معاہدات کی شرطوں میں تبدیلی کر سکیں۔ یہی وجہ ہے کہ تمام مسلم مفکرین نے سفراء کی اہمیت اور سفارت کی اہمیت پر اظہار رائے کیا ہے۔ ابن طعققی بھی سفراء کے انتخاب میں بے حد احتیاط برتنے کی تاکید کرتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ وہ چیزوں سے کسی نامعلوم شخص کی ذہنی صلاحیت اور عقل کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ ایک اس کا لکھا ہوا خط پڑھ کر اور دوسرے اس کے بھیجے ہوئے سفیر کو دیکھ کر اس کی ذہنی سطح معلوم کی جاسکتی ہے۔ اس

یہ بادشاہ کو چاہیے کہ قاتل و دانا سفیر کو بھیجے جو اس کی شہرت اور ناموری کا باعث بنیں۔  
ابن طقطقی سفراء کے اوصاف کا بھی جائزہ لیتا ہے۔ اس کے نزدیک سب سے اہم صفت عقل و دانائی ہے جس کے بغیر کوئی ایچی اپنے فرائض کو ادا ہی نہیں کر سکتا ہے۔ عقل کا معیار یہ ہے کہ سفیر غلط اور صحیح، سیدھے اور پیڑھے میں تمیز کر سکے۔ دوسری صفت اس میں دیانت داری کی بھی پائی جانی چاہیے تاکہ کسی لالچ میں آکر اپنے ملک و آقا کے خلاف غداری کرنے پر آمادہ نہ ہو۔ اس سلسلے میں دہ تاریخ اسلام سے سفراء کی غداری کے متعدد واقعات نقل کرتا ہے جس کی وجہ سے ناقابل تلافی نقصان پہنچا۔ یہاں ان میں سے ایک واقعہ نقل کر دینا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ وہ کہتا ہے کہ امیر معاویہ نے اپنے ایک قریبی عزیز کو قیصر روم کے پاس قاصد بنا کر بھیجا تاکہ دونوں میں عہد نامہ مرتب کیا جاسکے۔ معاویہ نے نہایت سخت شرطیں رکھی تھیں۔ جب یہ سفیر رومی دربار میں پہنچا تو قیصر نے سفیر پر دباؤ ڈالا کہ وہ ان شرائط میں رد و بدل کر دے لیکن وہ راضی نہ ہوا۔ پھر بادشاہ نے اسے تنہائی میں بلا کر کہا کہ میں نے سنا ہے کہ تم بہت غریب آدمی ہو تمہارے افلاس کا یہ حال ہے کہ تم جب امیر معاویہ کے پاس جانا چاہتے ہو تو تمہیں گرایہ کی سواری حاصل کرنی پڑتی ہے۔ سفیر نے جواب دیا کہ ”واقعی میری حالت ایسی ہی ہے۔“ بادشاہ نے کہا: تم اپنی حالت بہتر بنانے کی کوشش کیوں نہیں کرتے۔ میرے پاس بہت مال و دولت ہے تم مجھ سے اتنا مال لے لو کہ ہمیشہ کے لیے دولت مند ہو کر معاویہ سے بے نیاز ہو جاؤ۔“ آخر کار سفیر نے میں ہزار دینار لے کر عہد نامے میں قیصر کی مرضی کے مطابق تبدیلی کر دی۔ ابن طقطقی اس واقعہ کے بیان سے اس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ سفیر قاتل اور دیا مند ہونے کے علاوہ خوش حال ہو کیونکہ مغوک الحال لالچ میں آجانا بعید از قیاس نہیں۔

## تاریخ جمہوریت

مصنفہ شاہد حسین رزاقی

قبائلی معاشرہ اور یونان قدیم سے لے کر عہد انقلاب اور دورِ حاضرہ تک جمہوریت کی مکمل تاریخ جس میں جمہوریت کی نوعیت و ارتقاء، مطلق العنانی اور جمہوریت کی طویل کش مکش، مختلف زمانوں کے جمہوری نظامات اور اسلامی و مغربی جمہوری افکار کو بڑی خوبی سے واضح کیا گیا ہے۔ صفحات ۵۰۶۔ قیمت ۸/- روپے

ملنے کا پتہ: ادارہ ثقافت اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

## مطبوعاتِ بزمِ اقبال و مجلسِ ترقی ادب

|                                  |   |
|----------------------------------|---|
| مجلد اقبال سہ ماہی -             | مدیر، ایم - ایم شریف - بشیر احمد ڈار - سالانہ دس روپے - |
| صحیفہ سہ ماہی -                  | مدیر: سید عابد علی عابد - سالانہ دس روپے -              |
| میٹا فزکس آف پرشیا -             | مصنف علامہ اقبال  |
| ایچ آف وی وسٹن ان اقبال -        | مصنف منظر الدین صدیقی                                   |
| اقبال اینڈ والنسٹرم -            | مصنف بشیر احمد ڈار                                      |
| فکر اقبال -                      | مصنف ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم                              |
| ذکر اقبال -                      | مصنف عبدالحجید سالک                                     |
| علامہ اقبال -                    | مترجمہ صوفی غلام مصطفیٰ بٹسم                            |
| فلسفہ اقبال -                    | مترجمہ بزمِ اقبال                                       |
| اسلام اور تحریکِ تجد و مصر میں - | مترجمہ عبدالحجید سالک                                   |
| غیب و شہود -                     | مصنف سید ندیر نیازی                                     |
| حکمت قرآن -                      | مترجمہ صوفی غلام مصطفیٰ بٹسم                            |
| جالیات قرآن کی روشنی میں -       | مصنف نصیر احمد  |
| فلسفہ شریعت اسلام -              | مترجمہ ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ                             |
| نظام معاشرہ اور اسلام -          | مترجمہ عبدالحجید سالک و عزیز                            |
| دولت اقوام ۳ جلد -               | مترجمہ عطاء اللہ و فخری                                 |
| سائنس سب کے لیے -                | مترجمہ آفتاب حسن  |
| فلسفہ جدید -                     | مترجمہ آشکار حسین                                       |
| فلسفہ مند ویونان -               | مصنف محمد شفیق  |
| تاریخ اقوام عالم -               | مترجمہ مرتضیٰ احمد خاں                                  |

ملنے کا پتہ: سیکریٹری بزمِ اقبال و مجلسِ ترقی ادب - نرسنگ اس گارڈن - لاہور

# یہودی تصوف

(۲)

حکیم فیلو نے جب یہودیت کو یونانی فلسفہ کے رنگ میں پیش کرنا چاہا تو یہ تمام مواد اس کے سامنے موجود تھا۔ اس نے ان تمام تصورات و خیالات کو یکجا پیش کیا اور مذہب و فلسفہ عقل و نقل میں تطبیق کی یہ پہلی کوشش تھی جس نے بعد میں عیسائی اور مسلمان صوفیاء اور حکماء کو بہت متاثر کیا۔ مسلمان صوفی مفکرین علاج، ابن عربی، غزالی، رومی، عبد الکریم الجیلی وغیرہ سب نے اس سے استفادہ کیا اور ان کی تصنیفات میں بہت سے مشکل مسئلے حکیم فیلو کے تصورات کی وضاحت سے حل ہو جاتے ہیں۔ ان علامات میں فیلو نے نظریہ لوگوس یا فکر کے متعلق جو موقف اختیار کیا اس کی تفصیلی بحث ہمارے اصلی موضوع کے لیے بہت فائدہ مند ثابت ہو گا۔

عالم مثال

فیلو نے اپنے فلسفہ کا آغاز افلاطون کے نظریہ ایمان سے کیا۔ اس کا خیال تھا کہ ایمان کے معروضی وجود کا نظریہ محض افلاطون کی اپج نہیں بلکہ اسرائیل کی دینی روایات کا جزو ہے۔ اس کے لیے اس کے پاس بہترین دلیل صیغہ خود (۱۰:۲۵) کی یہ آیت ہے "اور مسکن اور اس کے ساتھ سامان کا جو نمونہ میں تجھے دکھاؤں ٹھیک اسی کے مطابق تم اسے بنانا۔" اس آیت سے یہ حقیقت بالکل واضح ہے کہ ممکن کا نمونہ یا مین (IDEA) ازل سے موجود تھا۔ یہ روایت دو مختلف شکلوں میں بنی اسرائیل میں موجود تھی۔ ایک بیان کے مطابق یہ نمونہ یا مین تخلیق کائنات سے پہلے عالم وجود میں آچکا تھا۔ دوسرے بیان کے مطابق اس مین کی تخلیق کا خیال کائنات کی تخلیق سے پہلے خدا کے ذہن میں آچکا تھا یا موجود تھا۔ ان دونوں بیانوں کے مطابق اس خارجی وجود سے پہلے ممکن کا مین عالم وجود میں آچکا تھا۔ اس فرق کے ساتھ کہ پہلے بیان کے مطابق خدا نے کائنات کی تخلیق سے پہلے اس مین کو ایک حقیقی اور غیر مادی وجود کی حیثیت سے پیدا کیا تھا اور دوسرے بیان کے مطابق تخلیق کائنات سے پہلے یہ مین ذہن خداوندی میں موجود تھا۔ لیکن تخلیق کائنات کے بعد وجود میں آیا۔ اس مینی مسکن کے لیے یہودیوں کے ہاں عام طور پر بیت المقدس میں یا قدس اعلیٰ میں کی اصطلاحات مستعمل تھیں۔

لیکن افلاطون کے نظریہ ایمان میں بے اندازہ مشکلات اور تضاد موجود تھے۔ اس کے معترضین (ارسطو اور رواقیہ) نے ایمان کے خارجی وجود کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا اور خود افلاطون کے پیروں نے ان ایمان کو محض خدا کے ذہنی تصورات سے زیادہ حقیقت دینا نہ چاہی اور اس طرح گویا وہ بھی ایمان کے خارجی وجود سے منکر ہو گئے۔ اسی طرح یہ سوالات

بھی حل طلب تھے کہ آیا خدا ان اعیان سے علاحدہ وجود ہے یا ان ہی سے ایک ہے۔ اگر وہ علاحدہ وجود ہے تو کیا اعیان اور خدا دونوں قدیم ہیں۔ یا خدا ان کا خالق ہے۔ افلاطون کے اپنے بیانات غیر واضح اور مبہم ہیں۔ لیکن فیلو کے لیے اپنی دینی روایات کی روشنی میں دونوں کو قدیم ماننا ممکن نہ تھا۔ اس کے نزدیک صرف خدا ہی ذات ازل، قدیم اور خالق ہو سکتا ہے۔ اس بنیادی عقیدے کی روشنی میں اس نے افلاطون کے عالم مثال کی ایک منفرد توجہ پیش کی۔ اس کے نزدیک خدا میں خیر سے بالا ہے۔ کیونکہ وہ اس کا اور تمام دوسرے اعیان کا خالق ہے۔ مکالمہ تیمیس (TINAIEUS) میں افلاطون نے تخلیق کائنات کا جو تصور پیش کیا ہے اس کے مطابق عالم اعیان غیر مخلوق اور قدیم موجود تھا اور اس کے نمونہ پر خدا نے اس عالم محسوسات کو بنایا۔ لیکن فیلو کے نزدیک جب خدا نے عالم محسوسات کو پیدا کرنا چاہا تو اس نے پہلے اس کا ایک مثالی یا معنی نمونہ بنایا جس کے لیے وہ عالم معقولات (INTELLIGIBLE WORLD) کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ فیلو کے نزدیک یہ عالم معقولات خدا کے ذہن کا تصور نہیں بلکہ یہ غار میں حقیقی وجود رکھتا ہے جس کو خود خدا نے کائنات کی تخلیق سے پہلے نمونہ کے طور پر خلق کیا۔ دوسرے الفاظ میں فیلو کے ہاں تخلیق کائنات سے پہلے اعیان کے وجود کے دو مدارج تھے۔ اول خدا کے ذہن کے تصورات کی حیثیت سے وہ ازل سے موجود تھے دوم خدا کے ذہن سے باہر حقیقی موجودات کی حیثیت سے وہ خدا کے ہاتھوں لباس خلق سے آراستہ ہوئے۔ فیلو کے ہاں اعیان (IDEAS) کی اصطلاح صرف ان کی دوسری حیثیت کے معنوں میں مستعمل ہوتی ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ تخلیق کے بعد خدا کے ذہن سے ان کا تصور غائب ہو گیا۔ کیونکہ خدا ان کے وجود سے بے علم نہیں ہو سکتا۔

اعیان کا ایک تصور تو یہی نمونہ یا مثال کا ہے جس کے مطابق خدا نے اس کائنات کی تخلیق کی۔ لیکن افلاطون نے میں کا ایک دوسرا پہلو بھی پیش کیا ہے۔ اعیان نہ صرف عالم محسوسات کی مخمف اشیاء کا نمونہ ہیں بلکہ اپنی ذات میں کچھ قوتیں بھی رکھتے ہیں اور بطور علت اشیاء پر ان کا اثر بھی ہے۔ اعیان کی ان فعال اور تعلیلی حیثیت کے لیے وہ قوت کی اصطلاح استعمال کرتا ہے جب فیلو اعیان کو بطور نمونہ پیش کرتا ہے تو ان کے لیے لفظ اعیان استعمال کرتا ہے، ان کو مخلوق قرار دیتا ہے، جو خدا کے ذہن میں بھی موجود تھے اور اس سے علاحدہ خارجی وجود کے بھی حامل تھے۔ لیکن جب ان کو علت کی حیثیت میں پیش کرتا ہے تو ان کے لیے لفظ "قوت" استعمال کرتا ہے، ان کو غیر مخلوق تصور کرتا ہے جو ازل سے خدا کے ذہن میں موجود تھے اور اس حیثیت میں وہ اس طرح لامحدود (INFINITE) تھے جس طرح خود خدا۔

اعیان اور قوت اسے کی ایک حیثیت تو یہ ہوئی کہ وہ عالم محسوسات کی متفرق اشیاء کے نمونے یا علتیں ہیں۔ اس کے علاوہ فیلو کے ہاں ان کی ایک علاحدہ مجموعی حیثیت بھی ہے جب وہ متفرق اشیاء کی نہیں بلکہ کُلی حیثیت سے سارے عالم محسوسات کا نمونہ یا علت ہوتے ہیں۔ اعیان (اور قوت) کی اس مجموعی حیثیت کے لیے فیلو عالم معقولات اور لوگوس یا کلمہ کی دونوں اصطلاحیں استعمال کرتا ہے۔



خود افلاطون کے ہاں بھی اعیان کو مجموعی طور پر ایک منفرد تصور کے ماتحت پیش کیا گیا ہے۔ اس عالم محسوسات کے مقابلے پر جس کو وہ حیوان مرئی کا نام دیتا ہے ایک حیوان معقول (INTELLIGIBLE ANIMAL) ہے جو اس عالم محسوسات کا عینی نمونہ ہے۔ لیکن اعیان کی مجموعی حیثیت کے لیے عالم معقولات کی اصطلاح فیلو سے پہلے کسی کے ہاں نہیں ملتی اور اس سے اس کی مراد "لا فانی اور غیر فانی اعیان کی ملکیت" یا محض عالم اعیان یا وہ عالم جو غیر مادی اور مثالی اعیان پر مشتمل ہے۔ جس طرح انفرادی اعیان اس عالم محسوسات کی انفرادی اشیاء کے نمونے ہیں اسی طرح یہ عالم معقولات عالم محسوسات کا مجموعی طور پر نمونہ ہے لیکن یہ عالم معقولات بھی اسی طرح خدا کی تخلیق و پیداوار جس طرح عالم محسوسات اور اس کو خدا نے اس کائنات کو بنانے سے پہلے بطور نمونہ پیدا کیا۔

لفظ "معقولات" کے دو مفہوم لیے جاسکتے ہیں۔ ایک مفہوم کے لحاظ سے تو وہ غیر مرئی یا غیر مادی کے مقابل پر مستعمل ہوا ہے اور اس لحاظ سے وہ محسوسات کے مقابلے پر بولا جاتا ہے۔ اس مفہوم کے مطابق عالم معقولات وہ عالم ہے جس کا ادراک حواس کی بجائے عقل یا ذہن سے ہو سکے۔ اس کے علاوہ اس کا ایک اور مفہوم بھی ہے جو پہلے مفہوم سے بالواسطہ مستنبط ہوتا ہے۔ چونکہ وہ ذہن یا عقل سے ادراک کیا جاسکتا ہے اس لیے وہ کسی ذہن کے لیے معروض (OBJECT) بھی ہوگا۔ لیکن چونکہ وہ اس کائنات اور انسانوں کی تخلیق سے پہلے عالم وجود میں آگیا تھا اس لیے وہ کسی کے ذہن کے معروض اور کسی عالم کا معلوم ضرور ہوگا۔ وہ ذہن یا عالم کون ہے؟

فیلو کا خیال ہے کہ عالم معقولات خدا کے فکر کا معروض ہے اور اس کے عمل فکر کا نتیجہ۔ لیکن جہاں مشہود اور شہود ہوگا وہاں ارسطو کے الفاظ میں نفس (NOUS) یا شاہد کا ہونا ضروری ہے اگرچہ خدا کی حالت میں یہ تینوں شاہد، مشہود، شہود ایک ہی ہوگا۔ فیلو میں شہود اور مشہود کے الفاظ تو ملتے ہیں لیکن تیسری اصطلاح شاہد یعنی نفس کی جگہ لفظ لوگوس استعمال کیا گیا ہے۔

افلاطون کے ہاں لفظ لوگوس علم اور فکر کے معنوں میں آتا ہے اور خدا کی عقل کی صفت کے طور پر استعمال ہوا ہے جس سے اس نے سورج، چاند اور دوسرے پانچ سیاروں کو پیدا کیا اور جس کے باعث حیوانی اور نباتاتی زندگی اور مادی اشیاء میں تخلیقی عمل مسلسل کارفرما رہتا ہے۔ ارسطو کے ہاں یہ قوت ناطقہ یا نفس کے مترادف مستعمل ہے۔ رواقیوں کے ہاں بھی وہ قوت ناطقہ کی ایک صفت یا نفس کے ہم معنی ہے۔ ان کے ہاں خدا کے لیے کبھی نفس کائنات اور کبھی کلمہ کائنات کے الفاظ ملتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس کی بجائے کلمہ یا لوگوس کی اصطلاح کے استعمال کی قدیم روایت فیلو کے سامنے موجود تھی۔ یہ نفس خداوندی یعنی لوگوس ہے جس میں اعیان اور دنیا کے اعیان یعنی عالم معقولات کا تصور موجود ہے اور جس کا یہ مشہود ہے۔ لیکن چونکہ خدا میں شاہد، مشہود اور شہود سبھی ایک ہیں اس لیے کلمہ یا لوگوس خدا کی ذات سے کوئی علاحدہ وجود متصور نہیں ہوتا۔

لیکن اعیانِ محض ذہنِ خداوندی (یا کلمہ) میں محدود نہیں رہتے۔ عملِ تخلیق سے ان کو خارجی وجود میسر آتا ہے اور اس معروضی وجود میں وہ ایک عالم میں منضبط اور منظم شکل میں وارد ہوتے ہیں۔ یہ عالم، عالمِ معقولات ہے یعنی وہ عالم جو ابھی تک ایک ذہن کا مشہود ہے۔ لیکن جو ذہن اب ذاتِ خداوندی کا عین نہیں بلکہ اس کا غیر اور اس کی مخلوق ہے۔ اور جس کو صرف اس لیے پیدا کیا گیا ہے تاکہ وہ عالمِ معقولات اور اس کے مشمولہ اعیان کو منضبط کر سکے اور اس کے لیے ایک عمل اور جگہ کا کام کر سکے۔ اس مخلوق ذہن کے لیے بھی فیلو کلمہ یا لوگوس کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ اس طرح کلمہ جو پہلی حیثیت میں محض نفسِ خداوندی یا خدا کی قوتِ فکری کے لیے مستعمل ہوا تھا اور اس حیثیت میں وہ اس کی ذات کا عین تھا رفتہ رفتہ اپنی دوسری ہیئت میں نمودار ہوتا ہے یعنی اب وہ غیر مادی ذہن ہے جو ذاتِ خداوندی کا غیر اور اس کی مخلوق ہے۔ اور جس میں یہ عالمِ معقولات اور اعیان مختلفہ بطور معروض اور مشہود شامل ہیں۔

ایک جگہ فیلو کلمہ ہے کہ خدا نے اس کائنات پر صورت اور حقیقت (یا عین) یعنی اپنے کلمہ یا لوگوس کی مُر لگائی۔ یہاں لفظ عین یا حقیقت سے جو کلمہ کے مترادف استعمال ہوا ہے مجموعی اعیان یا مجموعی کلمات مراد ہے اور اسی حیثیت سے اس کے لیے کلمہ خداوندی، اصولِ اولیٰ، حقیقتِ مثالیہ، حقیقتِ الحقائق (IDEA OF IDEAS) وغیرہ اصطلاحات مستعمل ہیں۔ ذہنِ خداوندی کی طرح وہ نہ صرف فکر و تعقل کی قابلیت رکھتا ہے بلکہ ہر لمحہ اس سے فکر و تعقل کا عمل بھی سرزد ہوتا رہتا ہے اور اسی لیے اس کے لیے قوت کی صفت استعمال کی گئی ہے۔ بحیثیت جامع الحقائق اور جامع القوائے فیلو کلمہ (یا لوگوس) کے متعلق مذہبِ ذیل الفاظ استعمال کرتا ہے کہ وہ خدا کی طرح غیر مخلوق نہیں اگرچہ وہ انسانوں کی طرح مخلوق بھی نہیں، وہ خدا کا پلوٹھی کا بیٹا، خدا کی صورت، خدا کے بعد دوسرا، دوسرا خدا وغیرہ۔

فیلو کلمہ اور عین دونوں کے لیے لفظ صورت (IMAGE) استعمال کرتا ہے۔ افلاطون صورت یا عین کی اصطلاح صرف عالمِ محسوسات کے لیے استعمال کرتا ہے۔ اعیان اس کے برعکس حقائقِ مثالیہ ہیں۔ فیلو کے ہاں بھی یہ تمیز موجود ہے اور وہ بھی اعیان یا حقائق کے لیے نمونے یا مثال کے الفاظ استعمال کرتا ہے لیکن افلاطون کے برعکس وہ اعیان یا حقائق اور کلمہ یا لوگوس کے لیے بھی صورت (IMAGE) کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ صرف خدا ہی اعلیٰ حقیقتِ مثالیہ (ARCHETYPE) کہلائے جانے کا مستحق ہے۔ اعیان اور کلمہ عالمِ محسوسات کی اشیاء کے لیے تو یقیناً نمونے اور مثال ہیں لیکن جہاں تک ان کا تعلق خدا سے ہے وہ صورت یا عین ہیں۔ انسان کی تخلیق سے پہلے خدا نے ایک عکس یا صورت بنائی جو لوگوس یا کلمہ ہے اور پھر اس کے بعد اس کے نمونے پر انسان کی خلقت عمل

لے مشہور صوفیانہ قول ہے کہ خدا نے انسان کو اپنی صورت پر بنایا۔ صورت کا لفظ اسی طیفیاء اصطلاح کے لیے استعمال ہوا ہے اس کا مفہوم یہاں شکل نہیں۔

میں آئی۔

خدا اور کلمہ کا تعلق خالق اور مخلوق کا ہے جس میں خدا کلمہ سے اول ہے۔ اول سے کوئی وقتی اولیت مراد نہیں اس لیے کہ وقت کو خدا کی ذات اور اس کے افعال سے منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ جب اول اور آخر کے الفاظ خدا کے متعلق استعمال ہوں تو ان سے مراد ارسطو کے بیان کے مطابق علت و معلول کا رشتہ ہے۔ لوگوں یا کلمہ کا تعلق عالم معقولات سے ایسا ہے جیسا کہ ذہن کا اپنے معلومات یا معروض کے ساتھ۔ اور عالم معقولات کا تعلق اعیان یا حقائق کے ساتھ ایسا ہے جیسا کہ کل کے ساتھ اس کے اجزاء کا۔

ارسطو کے لفظ نفس کی جگہ فیلو نے لفظ لوگوں یا کلمہ کو ترجیح دی اس لیے نہیں کہ رد اقیوں کے ہاں یہ اصطلاح مردود تھی بلکہ اس لیے کہ لفظ نفس، انسانی نفس کے معنی میں زیادہ استعمال ہوتا ہے۔ اس لیے نفس خداوندی کا مفہوم ادا کرنے کے لیے ایک علاحدہ اصطلاح یعنی لوگوں یا کلمہ کو استعمال کئے بغیر چارہ نہ تھا۔ اس کے علاوہ جیسا کہ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے لوگوں کے معنی یونانی زبان میں "لفظ" کے بھی ہیں اور محمد متیق کے صحیفوں اور "حکمت سلیمان" میں "کلمہ خدا" کے مفہوم کو ادا کرنے کے لیے استعمال ہوئے ہیں۔ ان صحیفوں میں "کلام خدا" ان سب معنوں میں مستعمل ہے جن معنوں کو ادا کرنے کے لیے فیلو نے لوگوں کی اصطلاح اختیار کی یعنی تخلیق کائنات اور انتظام کائنات اور الہام و وحی کا ذریعہ اور مصدر و منبع۔ محمد متیق میں کلمہ خداوندی سے آسمانوں کی تخلیق ہوئی۔ اور اسی کے باعث فطرت اپنے فرائض ادا کرتی ہے۔ یہ کلام الہی ہے جو پیغمبروں پر نازل ہوتا ہے اور وہ کلام الہی ہے جو شریعت میں کارفرما ہے۔ اسی طرح اس کے لیے کلمہ کو حکمت کے مترادف استعمال کرنے کے لیے کافی مثالیں ان صحیفوں میں موجود تھیں جہاں لفظ حکمت وہی مفہوم ادا کرتا ہے جو کلام الہی سے ادا کیا گیا ہے اس طرح حکمت اور لوگوں بالکل مترادف ہیں۔

لوگوں یا کلمہ کے متعلق فیلو یہ بھی کہتا ہے کہ وہ تخلیق کائنات کا ایک ذریعہ یا آلہ بھی ہے۔ اس سے یہ مفہوم نہیں کہ خدا اس کائنات کا بلا واسطہ خالق نہیں اور یہ کہ اس نے اس تخلیق کے اختیارات لوگوں کے سپرد کر دیئے ہیں۔ اس ذریعہ کا مفہوم محض ارسطو کی اصطلاح میں "صورت" ہے۔ ارسطو کے ہاں علت کی چار قسموں میں سے ایک قسم علت ضروری بھی

۱۔ لفظ صورت کے ان مختلف معنوں میں تفسیر کرنے کے لیے فیلو غیر مادی صورت (جب وہ اعیان یا حقائق کے لیے بولا جائے) اور مادی یا محسوس صورت (جب وہ محسوسات کے لیے بولا جائے) کی اصطلاح استعمال کرتا ہے ۲۔ رد اقیوں کے ہاں لفظ لوگوں مستقل تصور ہے لیکن اس کا مفہوم ان کے نزدیک محض ایک اصل مادی (IMMEDIATE) کا ہے جو اس دنیا میں اسی طرح موجود ہے جس طرح انسانی جسم میں روح ان کے ہاں لوگوں کا مفہوم غیر مادی وجود اور جامع الحقائق کی حیثیت میں نہیں پایا جاتا۔ ۳۔ اس کی مثالیں پہلے دی جا چکی ہیں۔

ہے۔ اس سے مراد صرف یہ ہے کہ کسی چیز کی تخلیق میں بنانے والے کے ذہن میں جو نقشہ ہوتا ہے وہ اسی کے مطابق معروض وجود میں آتی ہے۔ ایک بت تراش پتھر پر چھینی چلانے سے پہلے ذہن وچول میں فیصلہ کرتا ہے کہ اس نے کیا بنانا ہے۔ اس کے ہاتھ کی ہر حرکت اور اس کے اوزاروں کی ہر ضرب اسی ایک مقصد کے حصول کی طرف کوشاں ہیں اور یہی مقصد ارسطو کی زبان میں اس تخلیق کا ذریعہ ہے۔ فیلو کے ہاں لوگوں جب تخلیق کائنات میں خدا کے لیے ایک ذریعہ یا آلہ ہے تو اس سے مراد محض یہ ہے کہ اس تمام عمل تخلیق میں لوگوں خدا کے برتر کے ذہن میں بطور نمونہ موجود تھا۔

لیکن جب خدا مختار کل اور محیط کل ہے تو اسے کسی نمونے یا لوگوں کی کیوں ضرورت ہے؟ عالم محسوسات کی تخلیق سے پہلے عالم معقولات اور لوگوں کی تخلیق کیا محض تکرار عمل نہیں؟ بالکل ہی اعتراض تھا جو ارسطو نے افلاطون کے عالم اعیان کے خلاف اٹھایا تھا۔ فیلو کے ہاں اس کا جواب محض یہ ہے کہ خدا کا عمل ایک مائل و دور بین انسان کے عمل کے بالکل مطابق ہے۔ لیکن پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر خدا کو انسانوں کی طرح عمل کرنے کی کیوں ضرورت محسوس ہوئی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ خدا اس طرح انسانوں کو ان کے اعمال کے لیے ایک بہترین نمونہ پیش کرنا چاہتا ہے۔ یہ توجہ دینیا کی توجہ ہے لیکن فلسفیانہ ہرگز نہیں۔ یہ تصور محض خدا کے افعال و اعمال کو انسانی طرز عمل کے مطابق پیش کرنے کا نتیجہ ہے۔ انسانی عقل و حقیقت اپنی حدود و اداری حسی تجربات سے تجاوز نہیں کر سکتی۔ وہ جب خدا اور عالم روحانی کے متعلق سوچتی ہے تو لامحالہ وہ انہی تصورات کی چار دیواری میں رہ کر عمل کرتی ہے اور اسی بنا پر اس کے بیان میں تضاد اور پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں جن کو سلجھانا اس کے بس کی بات نہیں۔

اس جگہ ایک دوسرا سوال پیدا ہوتا ہے۔ کیا لوگوں یا کلمۃ اللہ کا تصور اس وجہ سے پیدا ہوا کہ خدا اپنی فطرت کے باعث اس مادی کائنات کی تخلیق سے ملوث نہیں ہو سکتا تھا؟ خدا ایک حقیقت واحدہ، غیر مادی، خیر کل ہونے کے باعث کثرت، مادہ اور شر کا باعث نہیں ہو سکتا اور اس لیے کثرت، مادہ اور شر کے وجود کی توجہ کرنے کے لیے خدا کے علاوہ دوسرے واسطوں کی لامحالہ ضرورت ہے اور اس ضرورت کو لوگوں کا یہ تصور پورا کرتا ہے۔

اس تصور کو سب سے پہلے شاید فلاطینوس مصری نے پیش کیا۔ اس نے اس تصور کو ایک سوال کی شکل میں پیش کیا: ایک ذات واحدہ سے جیسا کہ ہم اُسے سمجھتے ہیں کثرت، ثنویت یا تعدد کیسے ظہور پذیر ہو سکتی ہے؟ "ایک دوسری جگہ وہ کہتا ہے:

ملہ التعداد بجم، باب یکم فصل ششم۔ فلاطینوس کہتا ہے کہ یہ اصول قدیم فلسفہ سے ماخوذ ہے۔ ولفسن (Wolfsen) کا خیال ہے کہ اس کا نشا و سطر کی طرف ہے جن کا قول تھا کہ قانون فطرت ہے کہ اگر حالات یکساں ہوں تو ایک علت کا معلول ہمیشہ ایک جیسا ہوگا۔ یا "ایک حرکت ایک ہی علت کا نتیجہ ہوتی ہے۔" دیکھئے کتاب فیلو جلد اول صفحہ ۲۵۲

ایک ذات واحد جو بسیط ہے اور جس میں کثرت یا ثنویت کا شائبہ بھی موجود نہیں اس سے اشیا کی یہ کثرت کیسے وجود میں آسکتی ہے؟ لیکن حالت یہ ہے کہ خدا بھی موجود ہے جو واحد اور بسیط بھی ہے اور جس میں کثرت کا شائبہ نہیں اور دوسری طرف یہ مادی دنیا بھی ہمارے سامنے ہے جو کثرت سے بھرپور اور مادی ہے۔ چونکہ فلاطینوس کی رو سے یہ کائنات نور خدا کے ظہور کا نتیجہ ہے اس لیے یہ ظہور لازماً مختلف واسطوں سے ہوا ہے اور ان واسطوں میں سے پہلا واسطہ فلاطینوس کے ہاں جمیع اعیان ہیں جن کے لیے وہ نفس (NOUS) کی اصطلاح استعمال کرتا ہے جو فیلو کے لوگوں کا بدلہ ہے۔ لیکن فلاطینوس کا اصول کہ واحد سے صرف واحد کا صدور ممکن ہے درحقیقت ایک دوسرے مفروضہ پر مبنی ہے جو ارسطو کے تصور خدا کا لازمی نتیجہ تھا۔ ارسطو کا خدا ایک جادہ جو اپنے داخلی خیالات کے تفکر میں گم ہے۔ اس کے کمال کا انتہائی مظہر یہی ہے کہ اس میں نہ کسی قسم کی خواہش ہے، نہ جذبہ اور اس لیے وہ ہر قسم کی حرکت سے بالا ہے۔ وہ بے ارادہ اور بے مشیت ہستی ہے جس کا انتہائی عمل محض تفکر فکر ہے۔ فلاطینوس کا نظریہ صدور (EMANATION) ایسے خدا کے متعلق تو تصور میں آسکتا ہے جو ہر قسم کی فعالیت سے عاری ہو اور جس سے کائنات کی تخلیق محض اسی طرح کا منفعلانہ (PASSIVE) فعل ہے جس طرح روشنی سے شعاعوں کا صدور۔ کسی لیمپ سے روشنی نکلتی تو ضرور ہے لیکن اس میں لیمپ کے ارادے اور فعل کو کوئی دخل نہیں۔ لیکن یہودیت، عیسائیت اور اسلام میں خدا کا تصور ارسطو اور فلاطینوس کے تصور خدا سے بالکل مختلف بلکہ متضاد ہے۔ ان توحیدی مذاہب میں خدا با ارادہ اور با مشیت ہستی ہے جو اگرچہ اس کائنات سے ماوراء ہے لیکن اس کے باوجود وہ اس کائنات اور اس میں رہنے والوں کے لیے محبت اور پرورش کا جذبہ رکھتا ہے۔ اسی لیے عیسائیت میں اس کے لیے باپ "اور اسلام نے اس کے لیے "رب العالمین" کے الفاظ استعمال کئے۔ اس کے تمام کام حکمت پر مبنی ہیں اور اس نے یہ کائنات اور انسان کی تخلیق ایک خاص مقصد کے تحت کی ہے۔ ایسی حالت میں جب کہ خدا ایک با ارادہ ہستی ہو اور اس کے سامنے ایک مقصد بھی ہو اس کے متعلق یہ کہنا کہ یہ تخلیق اس کے ہاتھوں نہیں بلکہ کسی اور کے واسطے سے ہوئی محض مضحکہ خیزی ہوگی۔ اسی طرح نظریہ صدور کو تسلیم کرنا جب کہ خدا ایک منفعل نہیں فعال ہستی ہو کسی طرح بھی زیبا نہیں۔ روح القدس انسانوں اور خدا کے درمیان ذریعہ ضرور ہے لیکن وہ محض وحی و الہام کے لیے نہ کہ عمل تخلیق میں۔ فرشتے بھی مخلوق ہیں اور اس معنی میں خدا اور کائنات کے درمیان ذریعہ ہیں کہ خدا نے اپنی مرضی سے کچھ کام ان کے ذمہ ڈالے ہوئے ہیں مگر نہ وہ فطرتاً بلکہ واسطہ کام کرتا ہے اور بعض دفعہ وہ فرشتوں کے باوجود کرتا بھی ہے۔ توحیدی

ملہ ائمہ کتب نجم۔ باب دوم، فصل اول ۱۰ تمام مسلمان علماء نے اپنے اجداد الطبیعی فکر میں اس اصول کو جو اسلامی تصور خدا کے مضمرات کے سامنے منافی تھا ایک حقیقت ثابتہ کے طور پر تسلیم کیا ہے۔

مذہب میں خدا کے خالی تصور کی موجودگی میں خدا اور کائنات میں کسی واسطوں کی ضرورت نہیں اور اس لیے لوگوں میں یہ کلمۃ اللہ کو ایسا واسطہ قرار دینا بے معنی اور غلط بات ہے۔

یہودی تصوف کا بہترین مظہر قبائل ہے جو مسلمانوں کے پیدا کردہ تصوف اور فلسفہ کے زیر اثر ظہور پذیر ہوا اور اس لیے ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ نویں صدی عیسوی اور اس کے بعد کے کئی یہودی صوفیوں کا نام عام طور پر ملتا ہے لیکن اسلام سے پہلے کسی نمایاں یہودی صوفی کا نام معلوم نہیں۔ تاہم جدید انکشافات سے کچھ نوشتے اور کتابیں دستیاب ہوئی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسلام سے پہلے تحریر کی گئی تھیں لیکن ان کے مصنفوں کا نام ابھی تک معلوم نہیں ہو سکا۔ مگر ناقدین کا خیال ہے کہ ان میں بعد کے زمانے کی تحریروں کی آمیزش کی گئی ہے جس کے باعث یہ صحیح اندازہ لگانا مشکل ہے کہ کون کون سے تصورات قبل اسلام یہودی تصوف میں موجود تھے اور کون کون سے اجزاء بعد میں داخل ہوئے۔

ابتدائی یہودی تصوف کا موضوع عرش یا تخت خداوندی ہے جن کا ذکر حدیق کے بنی حرقی ایل کے صحیفے کے پہلے باب میں درج ہے۔ وہاں تفصیل سے بتایا گیا ہے کہ بنی حرقی ایل نے ایک عجیب و غریب نظارہ کیا جس میں مختلف فرشتے ایک تخت کو اٹھاتے لیے جا رہے تھے یہ "خدا کے جلال کا اظہار تھا" جس طرح عرفانی گروہ (GROSTIES) کے ہاں مختلف تمثیلات مثلاً "سمودی" (PLEROMA) یعنی وہ عالم روحانی جس میں آرکون (ARCHON) اور جگ (AEON) اور دیگر قوی عمل پیرا ہیں مستعمل تھیں۔ اسی طرح قدیم یہودی تصوف کا تمام تصور "تخت خداوندی" کے ارد گرد مرکوز ہے اور اسی لیے اس کو تصوف "مرکبہ" یعنی عرش تصوف کا نام دیا گیا ہے۔ جہاں دوسرے صوفیاء کی ذات کے مشابہے میں مشغول رہے یہودی صوفیاء نے اپنی تمام کوششیں خدا کے تخت جلال کے مشاہدہ اور استغراق میں مرکوز کر دیں۔ ان کے تمام صوفیانہ کثوف اور تجربات اس اذلی تخت کی ماہیت اور حقیقت کے سمجھنے اور بیان کرنے تک محدود ہیں جو ان کے نزدیک تخلیق کائنات و آدم کے راز کا حامل ہے۔ دوسرے

ملہ قدیم یہودی تصوف جن دس دیزوں پر منحصر ہے ان کے متعلق زیادہ سے زیادہ جو کچھ کہا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ شاید "وہ اسلام کی توسیع سے پہلے معرض وجود میں آئے" دیکھئے شولم کی کتاب "یہودی تصوف کے عمومی رجحانات" صفحہ ۴۴۔ قوسین کی عبارت سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ تحریریں اسلام سے پہلے کی نہیں بلکہ اس زمانے میں لکھی گئیں جب ابھی اسلام ارد گرد کے علاقوں میں پھیلا نہیں تھا۔ یعنی دوسرے لفظوں میں پہلی صدی جبری کے لگ بھگ ۳۰ دیکھئے حمد نامہ جدید میں پولس رسول کا خط لکھتے ہیں کہ نام (باب ۱۰۲) ۳۰ عام طور پر صوفیانہ ادب میں جب روح انسانی خدا کے پاس پہنچی ہے تو اس کے لیے عروج یا صعود کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ خدا نے زمانی ہے اور نہ مکانی لیکن انسانوں نے ہمیشہ اس تجربہ و کشف کو عروج کے ساتھ منسلک کیا ہے۔ لیکن "مرکبہ تصوف" جن کتابوں پر مبنی ہے۔ (باقی اگلے صفحہ پر)

مذہب کے صوفیاء کی طرح انہوں نے بھی اپنے حلقے اور سلسلے بنائے ہوئے تھے۔ جہاں یہ خفیہ علم و عرفان صرف چیدہ لوگوں تک محدود رہتا تھا۔ اس پوشیدگی اور علاحدگی کا ماز کچھ ان کے ہاں انوکھا نہیں۔ جہاں کہیں تصوف پیدا ہوتا ہے وہیں یہ علاحدگی اور خفا کا جذبہ نمودار ہوتا رہتا ہے۔ ایک صوفی کا متانت سرما یہ اپنے ذاتی وجدانات اور نفسیاتی تجربات پر مبنی ہوتا ہے جو اکثر حالات میں مرد و جدہ ہی اقدار اور تصورات کے مخالف نظر آتا ہے۔ اس لیے ان کو عام لوگوں میں پھیلانے سے فائدہ کی بجائے نقصانات کا زیادہ اندیشہ ہوتا ہے۔ چنانچہ ان صوفیوں نے بھی اپنے حلقوں اور سلسلوں پر داخل ہونے والوں کے لیے چند کڑی اور سخت بندشیں لگا رکھی تھیں۔ لیکن ان کے ہاں داخلہ کے لیے اخلاقی پاکیزگی کے علاوہ چند جسمانی خصوصیات کا بھی لحاظ رکھا جاتا تھا۔ اور اس کے لیے انسان کی خصوصی شکل و صورت کو بھی مد نظر رکھا جاتا تھا۔ علم قیاد اور فراست الید کے لحاظ سے جو کوئی پورا نہ اترتا تھا اسے داخلہ نہ ملتا تھا۔

اس جسمانی امتحان میں کامیابی کے بعد ریاضت اور زہدانہ ورزشوں کے مختلف منازل کو طے کرنا ہوتا تھا۔ بعض دفعہ بارہ دن اور اکثر چالیس دن تک یہ ریاضتیں جاری رہتیں۔ اس کے لیے رونے رکھنا اور خلوت میں زندگی بسر کرنا ضروری تھا۔ ان تمام منازل سے گزرنے کے بعد انسان اس قابل ہوتا تھا کہ وہ مرکبہ (عرش الہی) کا مشاہدہ کر سکے۔ اس راہ میں اسے سات فکری کردوں میں سے جو کر گزرنے پڑتا تھا۔ اس جگہ یہودی صوفیوں نے جو تفصیل دی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ عرفانی تصورات سے نہ صرف پوری طرح واقف تھے بلکہ انہی کے نظریات سے متاثر بھی تھے۔ عرفانی علماء یونانیوں کی طرح قسمت کو قوت قاہرہ سمجھتے تھے اور اس کے بعد بائبل مذہب کے غلبہ عقاید نے اس تصور کو اور بچتہ کر دیا۔ ان کا خیال تھا کہ خلک اور سیاروں کی گردش انسان کی مادی زندگی پر بہت اثر رکھتی ہے اور اس دنیا سے نجات بھی انہی سیاروں پر منحصر ہے۔ ان کا خیال تھا کہ انسانی روح سیاروں کی روحوں کے قبضے میں ہے اور جب وہ اس جسمانی قید سے آزاد ہوتی ہے تو انہی سیاروں سے ہو کر گزرتی ہے جو انسانوں کے مخالف ہونے کے باعث ان کو گزرنے کی اجازت نہیں دیتے۔ ان روحوں سے نظر بچا کر ان مختلف منازل سے صحیح و سلامت گزرنے کے لیے خفیہ علم اور اسم اعظم کی ضرورت ہے۔ جس کا راز عرفانی علماء کے دعوے کے مطابق ان کے پاس ہے۔ انہی خطوط پر یہودی صوفیاء نے روحانی منازل کا نقشہ کھینچا جس کے مطابق انسانی روح سیاروں کے محافظ فرشتوں کی آنکھ بچا کر

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۶) ان میں سے ایک میں اس تجربے کے لیے بجائے عروج کے "نزد" کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے۔ اسی بنا پر اس قسم کے تمام صوفیاء کو "صوفیائے نزدلین" کہا جاتا ہے جن کا ایک علاحدہ منظم سلسلہ تھا جو فلسطین میں چوتھی یا پانچویں صدی مسیحی میں موجود تھے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ علم فراست الید کے متعلق دنیا میں سب سے پہلی کتاب یا دستاویز انہی مرکبہ صوفیوں کے ہاتھ میں موجود رہی ہوگی۔

اپنی منزل مقصود تک پہنچ سکتی ہے۔ یہ منزل نور خداوندی کا دیدار ہے جس سے انسان کی نجات ہو جاتی ہے۔ لیکن چونکہ عرفانیوں اور یہودیوں کے بنیادی نظریات میں کافی تفاوت اور تضاد تھا اس لیے عرفانیوں کی تمثیلات کو اختیار کرتے وقت انہوں نے کافی رد و بدل اور ترمیم سے کام لیا۔ سیاروں کی ادواح کی جگہ دربان یا محافظوں نے لے لی۔ انسانی روح جب اپنی ارتقائی منازل طے کرتی ہوئی آخری مکان تک پہنچتی ہے تو وہاں اسے دروازے کے دائیں اور بائیں طرف محافظ نظر آتے ہیں۔ خطرے سے محفوظ رہنے کے لیے روح کو چند اجازت ناموں کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ اجازت نامہ جادو کی ایک مہر پر مشتمل ہوتا ہے جس میں ایک خفیہ اسم اعظم کا نقش ہوتا ہے جس سے مخالف ادواح بھاگ جاتے ہیں۔ ہر نئی منزل کے لیے ایک نئی مہر کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ سالک اس آگ کے گڑھوں میں نہ پھسل جائے جو اس کٹھن راستے کے ہر طرف منہ پھیلے موجود ہیں۔ یہ تمام مہریں اور اسمائے اعظم و حقیقت مرکبہ یعنی عرش عظیم کے ذرائع ستونوں پر کھندہ ہیں اور وہیں سے صوفیاء اور عرفاء نے حاصل کیا ہے۔

اس قسم کی مقصودانہ کتابیں جادو کے منسروں سے بھرپور ہیں۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ مذہبی منزل کے زمانے کی یادگار ہیں۔ لیکن حقیقت یہ معلوم ہوتی ہے کہ مذہبی ارتقار کے ایک خاص دور میں انسان کا ذہن جہاں بلند ترین صوفیانہ تجربات سے دوچار ہوتا ہے وہیں وہ اس قسم کے منسروں سے ہی اپنے دل میں رنگینی اور تنوع پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ چنانچہ قدیم یونانی اور مصری کتبات سے ان دونوں کا اجتماع ظاہر ہے۔

اس سلوک میں بیرونی اور خارجی رکاوٹوں کے علاوہ خود انسان کے داخلی اور نفسیاتی رجحانات بھی کچھ خطرناک نہیں ہوتے۔ جہاں ادواح خفیہ اور فرشتے سالک کا راستہ روکے کھڑے نظر آتے ہیں وہاں اس کے اپنے جسم کے اندر سے ایک ہلاکت آفرین آگ چمکتی نظر آتی ہے جو اسے چند لمحوں میں بھسم کر سکتی ہے۔ اس آگ میں سے ہر ایک کو گونا گونا گوستا ہے اور اس کے بعد ہی اس کی صحیح قلب ماسیت ہو سکتی ہے۔ لیکن اگر انسان کی ابتدائی ریاضت میں کوئی نقص ہو تو اس کا امکان ہے کہ وہ اس داخلی آگ کے شعلوں میں بھسم ہو کر رہ جائے۔ اس سلوک کی سات منزلیں ہیں جو ہر فلک کے ساتھ وابستہ ہیں۔ آخری منزل ساتواں آسمان ہے جس کے بعد وہ عرش عظیم کا مشاہدہ کر سکتا ہے۔ ہر فلک میں بے شمار کمرے اور ہال ہیں۔ مرکبہ تصوف کی مستند کتابوں میں ان کی تفصیلات درج ہیں۔ ان تمام پیچیدہ اور وسیع کمروں سے گزر کر ہی عرش عظیم کے کمین کا مشاہدہ ممکن ہے۔ ان تمام عمارتی نقشہ آرائیوں سے جو ان کتابوں میں موجود ہیں ناقدین کا یہ خیال صحیح معلوم ہوتا ہے کہ یہودی صوفیاء نے خدا کا تصور اپنے زمانوں کے مطلق العنان اور جابر بادشاہوں کی طرح قائم کیا تھا۔ دوسرے مذاہب کے صوفیاء کے ہاں عام طور پر جو خدا کا تصور ملتا ہے وہ تنزیہی کے بجائے تشبیہی زیادہ ہوتا ہے، وہ ماورائے کائنات انسان ہونے کے بجائے اس دنیا کے ہر ذرے میں جلوہ نگین اور موجود ہے اور سب سے زیادہ انسان میں۔ لیکن اس قدیم یہودی تصوف میں یہ خدا خالص ماورائی ہے اور اس کی جن صفات کو زیادہ



ہم سمجھ کر پیش کیا گیا ہے وہ محبت، رحم، ربوبیت نہیں بلکہ اس کی قربانیت، عظمت اور جبروت ہے جو اس کو دنیاوی بادشاہوں کے نقشہ کے مطابق پیش کرتی ہے۔ یہودی تصوف میں تیشی تصوف ضرور موجود تھا جس کے لیے ان کے ہاں "شکینہ" کی اصطلاح موجود ہے لیکن یہ تصورات بعد کی پیداوار ہیں۔ اور وہاں تک قبل اسلام کے یہودی تصوف کا تعلق ہے وہ اس تصور سے یکسر خالی ہے۔ اس کا خدا خالص اور مکمل طور پر اس کائنات اور انسان سے کلی طور پر ماوراء ہے۔

اسی طرح دنیا کے ہر صوفی کا خواہ وہ مسلمان ہو یا عیسائی یا ہندو، یہی مقصد اعلیٰ رہا ہے کہ وہ اپنی ذات فانی کر ذات خداوندی کے بقا میں مدغم کر دے۔ یہ نظریہ اتحاد وحدت وجودی صوفیاء کے ہاں زیادہ نمایاں نظر آتا ہے لیکن دوسرے صوفیاء کے ہاں بھی یہ تصور پایا جاتا ہے اگرچہ اس اتحاد کی نوعیت ان کے ہاں پہلے تصور سے کچھ مختلف ہے مگر اس قبل اسلام یہودی تصوف میں اگرچہ جذب و شوق تو موجود ہے، دار فنی و جنوں کی کمی بھی نہیں لیکن خدا کی ذات سے محبت اور اس سے اتحاد کے تصورات یکسر ناپید ہیں۔ ہر منزل میں خدا اور انسان کے درمیان غیریت اور ماورائیت کا تصور موجود ہے اور جب صوفی اپنے سلوک کی انتہائی منزل میں پہنچتا ہے تو وہاں بھی یہ تفریق ختم نہیں ہوتی اور نہ اس تفریق اور غیریت کو ختم کرنے کا کوئی خیال ہی موجود ہے۔ صوفی جو اپنے جذب و شوق میں مختلف منازل اور ان کی تمام صعوبتیں طے کرنے کے بعد یہاں پہنچتا ہے اور عرش عظیم کے مشاہدے سے دوچار ہوتا ہے تو وہ صرف دیکھنے اور سننے تک ہی اکتفا کرتا ہے۔ اس کے بعد اتحاد کا تصور بھی اس کے ذہن میں نہیں آتا۔ خدا کی تخلیقی قوت کی بجائے اس کی شانہ عظمت و جبروت کا خیال بہت نمایاں نظر آتا ہے۔ اسی تصور کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ یہ تصوف بہت جلد "عملیات" اور "تصرف غیبی" سے اعمال میں تبدیل ہو گیا۔ صوفی ریاضات اور مشاہدات کے بعد ادھار مختلف کی مدد سے عملیات اور تصرفات غیبی کی طرف راجع ہو گیا۔ عملیات کے لیے ایک قسم کی استفادگی کیفیت پیدا کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اور اس مقصد کے لیے ان صوفیاء نے بعض مناجاتیں تحریر کیں جن کے معانی میں تو کوئی گہرائی نہیں لیکن جن کے الفاظ کی بناوٹ، اتار چڑھاؤ اور چند مقررہ الفاظ کا تکرار پڑھنے والے کے ذہن میں ایک قسم کا سحر پیدا کرتا ہے جس سے وہ بیرونی دنیا سے بے خبر ہو کر اپنے آپ میں جذب کی حالت پیدا کر لیتا ہے۔ قدوس، قدوس، قدوس کی مسلسل تہج سے وہ ایک اس طرح کی نفسیاتی کیفیت پیدا کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے جس میں پھر وہ عملیات کی طرف کامیابی سے رجوع کرتا ہے۔

ان مرکبہ صوفیوں کے مختلف نوشتوں میں سے ایک عجیب و غریب کتاب ہے جس کا نام "بیہانش جسم" یعنی جسم خداوندی ہے۔ اس کے مندرجات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مرکبہ صوفیوں کا یہ گروہ خالص تجسیم کا قائل تھا جس کو عام یہود نے بالکل پسند نہ کیا۔ چنانچہ ان کی سخت مخالفت کی گئی۔ اس کتاب میں خدا کے جسم کے مختلف اعضاء

کی پیمائش دی گئی ہے۔ مثلاً خالق کا قد ۲۳۶۰۰ فرسنگ ہے وغیرہ لیکن یہ پیمائشیں محض انسانوں کو سمجھانے کے لیے ہیں کیونکہ خدا کا فرسنگ ۳ میل کا ہے اور خدائی میل دس ہزار گز کا ہوتا ہے۔ تجسیم کی طرف یہ رحمان دوسری اور تیسری صدی عیسوی میں عام تھا۔ یونانی، مصری اور عرفان تصوف میں "باپ کا جسم" کی اصطلاحات مروج تھیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح کے تجسمی تصورات ایک خاص قسم کے انسانوں میں ہر زمانے میں پائے جاتے ہیں۔ خود قرآن مجید میں کئی جگہ خدا کے ہاتھ، منہ اور استواء علی العرش کے تصورات ملتے ہیں۔ اسی طرح احادیث نبوی میں کئی جگہ تجسمی تصورات ملتے ہیں مثلاً جبار اپنا قدم جہنم کی آگ میں ڈالے گا، مومن کا قلب خدا کی دو انگلیوں کے درمیان ہے وغیرہ۔ لیکن مسلمانوں کے ہاں یہ چیز مشروع سے تسلیم کی گئی تھی کہ یہ تجسمی تصورات محض استعارات ہیں، ان کا لغوی مفہوم لینا بالکل غلط ہے بعض مفکرین کا خیال ہے کہ جب وجود کی جسمانی پیمائش دی گئی ہے وہ خدائے عظمت نہیں جو انسانی عقل و حواس سے ماوراء ہے بلکہ اس خالق کی ہیں جس کے لیے عرفانی حکماء نے انسان اولیں کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ چنانچہ نبی حرقی اہل کے صحیفہ کے پہلے باب میں جہاں عرش خداوندی کا مکمل اور تفصیلی نقشہ دیا گیا ہے اور جس پر مرکب تصوف کی بنیاد ہے اس عرش نشیں کے متعلق یہ الفاظ ہیں "اس تحت ماصورت پر کسی انسان کی سی شبہاں کے اور نظر آئی" (آیت ۲۶)

مغربی ایشیا کے مختلف مذہبی گروہوں کے افکار کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ زرتشتی خیالات کے زیر اثر کچھ نئے تصورات سامنے آتے رہے اور اس کی بنا پر فلسفہ و حکمت میں خدا کے تصور میں بھی ایک تبدیلی پیدا ہوئی۔ جو بعد میں عرفانیوں کے ہاں ایک واضح شکل میں سامنے آئی۔ دوسری اور تیسری صدی کے عرفانی حکماء میں سے بعض کا خیال تھا کہ تورات کا خدا خدائے خالق ہے لیکن "حقیقی خدا اس سے ایک علاحدہ ہستی ہے جو انسانوں کی عقل سے ماوراء اور اعلیٰ ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ مرکب صوفیوں کے اس گروہ نے اس تصور کو جو ان کے زمانے میں عام طور پر مروج تھا اس میں سے خلافِ یہودیت عناصر کو ختم کر کے اسے اپنایا۔ ان کے لیے اپنی مذہبی روایات کی روشنی میں ثنویت کو قبول کرنا محالات سے تھا اس لیے انہوں نے خدا کے ان دونوں تصورات میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی۔ خدائے خالق کو انہوں نے تجسمی لباس پہنا کر عرش عظیم پر متمکن کر دیا جس کو انسانوں کی آنکھ

لے فہرستان نے مل و انخل میں اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ مسلمانوں میں ایک گروہ تھا جو تجسمی تصورات کو ان کے لغوی معنوں میں سمجھتا تھا ایک شخص داؤد خواجہ کہتا تھا کہ معبود جسم گوشت، خون رکھتا ہے اور اس کے جوارح و اعضاء وغیرہ بھی ہیں۔ اگرچہ اس کا جسم گوشت اور خون وغیرہ جاری یا دیگر مادی اشیاء کی طرح نہیں۔ اس کے بعد شہرستانی کہتا ہے کہ یہ اور اس طرح کے اور تجسمی تصورات مسلمانوں میں یہودیوں کے مقالات سے لیے گئے ہیں۔ کیونکہ بقول مصنف "تنبیہ منظور طبائع ایشیا است" دیکھئے الملل و انخل کا فارسی ترجمہ از افضل الدین ہمد، چاپ خانہ ملی طہران۔

دیکھ لیتی ہے لیکن جو اپنی حقیقی ماورائیت کے لحاظ سے انسانی عقل و حواس سے ہر تہ پر ہے۔ چنانچہ ایک جگہ مذکور ہے کہ ”خدا نے حقیقی اپنی مخلوق کی آنکھوں سے ماوراء ہے اور اس کو فرشتے بھی جو اس کی خدمت پر مامور ہیں دیکھ نہیں پاتے لیکن اسی خدا نے اپنے فضل سے ربی عقبہ پر مشاہدہ مرکب میں اپنے نور کا جلوہ دکھایا۔“

تقریباً اسی قسم کا تصور غزالی نے (مشکوٰۃ الاثر) میں پیش کیا ہے۔ اس کا دار مدار ان کے نزدیک ایک حدیث پر ہے جس کے مطابق خدا ستر یا دوسرے قول کے مطابق ستر ہزار پردوں کے نیچے ہے۔ اس خالص ماورائی تصور کو پیش کرتے ہوئے غزالی نے تخلیق کائنات کا عمل ایک مہتی کے سپرد کیا ہے جس کے لیے وہ ”مطالع“ کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں جو افلاطونی اور عرفانی کے مماثل ہے اور جس کے متعلق عام خیال یہی ہے کہ یہ قدیم زرتشتی، یونانی،

اور میسائی تصور کلمہ (Logos) کی آواز بازگشت ہے۔ اسی طرح مرکبہ صوفیوں کے ایک گروہ نے جن کو میتاترون (METATRON) فرشتے کے نام پر میتاترون صوفیاء کے نام سے پکارا جاتا ہے ایک اسی طرح کا تصور پیش کیا ہے۔ ربی اسماعیل کو جب عرش عظیم کا شہود نصیب ہوا تو اس وقت میتاترون فرشتے نے جو چیزیں دکھائیں ان میں سے ایک آفاقی پردہ بھی تھا جو اس عرش کی عظمت کو فرشتوں کی آنکھوں سے بچائے ہوئے تھا۔ اس پردے میں کائنات کی تمام اشیاء کا عکس موجود ہے۔ تمام انسانی نسل اور ان کے اعمال اس پردے میں منقش ہیں جو شخص اس آفاقی پردے کے راز سے واقف ہوتا ہے وہ کائنات کے انجام اور نجات و ہندسے کی حقیقت سے بھی خبردار ہو جاتا ہے۔ یہ حقیقت قابل غور ہے کہ عرش کا مشاہدہ ان صوفیاء کی نگاہ میں انجام کائنات سے وابستہ تھا چنانچہ ایک جگہ مذکور ہے ”وہ کب روحانی عظمت کا مشاہدہ کر سکے گا! نجات کے آخری دن کے متعلق کب اسے خبر ملے گی؟ وہ وہ چیز کب دیکھ سکے گا جس کو کسی کی آنکھ نے نہیں دیکھا؟“ ان صوفیاء کے نزدیک جب نجات و ہندسہ آجائے گا تو کائنات کی ہر وہ چیز یا مسد جو اس وقت انسانوں کے ذہن اور عقل سے ماوراء معلوم ہوتا ہے سب کے لیے واضح ہو جائے گا۔ عرش عظیم اور خدا کی عظمت و جبروت کی صحیح ماہیت سب پر عیاں ہو جائے گی اور اسی طرح تورات کے ان احکامات کی صحیح مصلحت جو آج ہماری آنکھوں سے اوجھل ہے سب کو معلوم ہو جائے گی۔ ان صوفیوں کی کائنات کے اختتامی دور اور نجات و ہندسے کی آمد کی توقع میں دلچسپی کا صرف یہی سبب تھا کہ ان کی تمام تر زندگی اس

طے میتاترون وہ فرشتہ ہے جو ایک قول کے بموجب انسان کے اعمال اور خاص کر اس کی نمازوں اور دعاؤں کو معرض تحریر میں لانا رہتا ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ یہ میکائیل فرشتہ کی ہی دوسری شکل ہے۔ عبد متیق کی کتاب خردج میں ایک جگہ ایک فرشتے کا ذکر آتا ہے جس کے متعلق لکھا ہے کہ اس فرشتے کو نام نہ کرنا اس لیے کہ میرا نام اس میں رہتا ہے“ (۲۱۰۲۳)۔ آئیٹیکو مذہب و اخلاق کے معنی نگار کا خیال ہے کہ ممکن ہے کہ اس نظریے نے میسائی نظریہ کلمہ (Logos) کی تعبیر میں اثر ڈالا ہو۔ جلد ۱۰، صفحہ ۶۰۵، ج ۱

مادی زندگی سے فراہ کے تصور پر مبنی تھی۔ عام یہودی نظریے کے خلاف انہوں نے خدا کی عظمت اور اس کے جلال کا نظارہ اس مادی دنیا اور انسانی کوششوں کی کامیابی میں نہیں دکھا بلکہ اسی راہبانہ طریقے کے مطابق اس کا عمل انہیں صرف اس دنیا کے فانی سے باہر آخرت میں نظر آیا۔ شاید یہ اس زمانے کے ماحول کا نتیجہ ہو جب ہر ایک جگہ یہودیوں پر عیسائیوں کی طرف سے بے اندازہ سختیاں ہو رہی تھیں لیکن اس کے باوجود ان کی توجہ کا زیادہ تر عرش کے مشاہدے تک محدود رہنا اس چیز کی غمازی کرتا معلوم ہوتا ہے کہ قدیم اور جدید صوفیا کی طرح ان کا نظریہ حیات راہبانہ ثنویت پر مبنی تھا جس کے مطابق یہ دنیا اور اس کی ہر شے شرانگیز اور روحانیت کے منافی ہے۔

مرکبہ صوفیوں کا زیادہ تر رجحان فلسفیانہ افکار اور مابعد الطبیعیاتی سوالات اٹھانے کی بجائے محض مشاہدہ عرش کے بیانات تک محدود رہا۔ عرفانی حکماء کا دائرہ فکر کائنات کی تخلیق کی مابینیت کی گتھی سلجھانے کی طرف تھا اور انہوں نے اس مقصد کے لیے طویل اور پیچیدہ علم الاضام پیش کیا جس کی مدد سے انہوں نے اس کائنات میں انسان کا مقام، اس کی فطری کمزوریوں، بدی اور شر کا وجود، خدا، انسان اور کائنات کے تعلق کو واضح کرنے کی کوشش کی۔ اس کے برعکس مرکبہ صوفیوں نے اپنی تمام تر توجہ عرش عظیم، عالم بالا اور اس کے عجائبات کی تفصیل بیان کرنے پر رکھی۔ ان کے ہاں فلسفیانہ مسائل کا فقدان ہے کم از کم ابتدائی دور میں اور یہی چیز ان کو عرفانیوں سے متمیز کرتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بعد میں ان کے ہاں بھی یہ فکری تصورات پیدا ہونے شروع ہو گئے۔ چنانچہ تیسری صدی عیسوی میں بابل کے مشہور صوفی کا قول عام طور پر نقل کیا جاتا ہے کہ سات صفات ہیں جن سے یہ کائنات تخلیق ہوئی: حکمت، دور بینی، علم، قوت، طاقت، عدل، حق، عشق اور رحم۔ انہی سات صفات کو ایک بیان میں متمثل شکل میں دے کر کہا گیا کہ "سات صفات عرش عظمت کے سامنے دست بستہ حاضر ہیں: حکمت، حق، عدل، عشق، رحم، سچائی اور امن"۔

لیکن اس زمانے کے رجحانات کے مطابق اس تصوف میں ایک طرف حروف اور اعداد کی پراسرار قوتوں اور دوسری طرف جادو اور عملیات کے پہلوؤں پر بہت زیادہ توجہ دی گئی ہے۔ ان کے خیال میں پہلے دس اعداد اور عبرانی زبان کے ۲۲ حروف میں عجیب و غریب خصوصیات ہیں۔ ان کے مختلف میل جول سے ہی سے اس کائنات میں مختلف قوتیں اور مظاہر پیدا ہوئے۔ یہی وہ حکمت کے بتیں (۳۲) خفیہ ذرائع ہیں جن کی مدد سے خدا نے اس کائنات کو پیدا کیا۔ حروف کے متعلق لکھا ہے کہ خدا نے انہیں لکھا، انہیں کاٹا، ملایا، پھر انہیں توڑا، ایک دوسرے میں تبدیل کیا اور ان سے تمام مخلوق کو پیدا کیا۔ وہ بھی جو موجود ہے اور وہ بھی جو ابھی معرض وجود میں آنے والی ہے۔

لے کائنات کی تخلیق سے پہلے خدا نے تین چیزیں بنائیں۔ ہوا، آگ اور پانی۔ ان کے ابتدائی حروف عبرانی زبان کے مادی

اس کے بعد تینوں عوالم میں — یعنی عالم انسان، عالم افانک اور عالم زماں — ہر حرف میں جو بلخی مفہوم پہنچا ہے اس کو مختصر طور پر بیان کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ حزقی ایل نبی کے صحیفہ میں جو ”جاندار“ عرش کو اٹھائے ہوئے نظر آتے ہیں وہ یہی حروف و اعداد ہیں جنہوں نے زندگی کا لباس اور ڈھیلیے — اسی نظریے کی بنا پر اسم اعظم کا تصور پیدا ہوا۔ یہ خدا کا ایسا خفیہ نام تھا جس کی تاثیر کا دوسرے کم نہ سمجھی جاتی تھی۔ صوفیاء ایک ایسا چہرہ پہنتے تھے جس کے تانے بانے میں یہ نام شامل ہوتا ہے اور اس پہننے کو ایک متبرک اور اہم اسم کے طور پر ادا کیا جاتا تھا۔ اس کے پہننے والے کو یہ توقع ہوتی تھی کہ اس نام کے مسٹے سے ایک خصوصی تعلق پیدا کر سکتے ہیں۔

حیسانی اور اسعدی تصوف کے زیر اثر مرکبہ صوفیوں کے ان نظریات میں گہرائی پیدا ہونا شروع ہوئی اور حزقی ایل نبی کے مشابہہ عرش اور اس کی مادی اور جسمانی تفصیلات کو ایک طرح کا مادی اظہار سمجھا جانے لگا۔ کسی ماورائی حقیقت کا اور اس کے ساتھ انسان کی اخلاقی برتری کا تصور بھی پیدا ہونا شروع ہوا۔ جب روح مرکبہ یعنی عرش کی طرف عروج کرتی ہے تو سات مختلف محل راستے میں آتے ہیں جن سے وہ گزرتی ہے۔ بعد کے اثرات سے ان محلوں کو اخلاقی ارتقا کے مختلف منازل کی مثال کے طور پر پیش کیا جانے لگا۔ مثلاً ربی عقبہ ربی اسماعیل سے کہتا ہے: ”جب میں پچھلے محل میں پہنچا تو میں عبادت گزار تھا۔ دوسرے محل میں طاہر۔ تیسرے میں بے ریا جو تھے میں خدا کے ساتھ تھا۔ پانچویں محل میں میں نے خدا کے حضور میں اپنی پاکیزگی کا اظہار کیا۔ چھٹے میں میں نے اسم متبرک یعنی قدوس کا لفظ اس کے حضور میں ادا کیا تاکہ محافظ فرشتے مجھے نقصان نہ پہنچا سکیں۔ ساتویں محل میں پوری قوت اور بہت کے ساتھ میں سیدھا کھڑا ہوا جب کہ میرے تمام اعضاء کانپ رہے تھے اور میں نے یہ دعا پڑھی: توجہ بلند ہستی بے تیرے ہی لیے تمام تعریف ہے۔ اس عرش عظیم کے مکین کے لیے تمام تعریفیں ہیں۔“ مرکبہ تصوف کی یہ تمثیلی تشریح بعد کی پیداوار ہے اور جس پر قبالہ کی تمام عمارت کا دارومدار ہے۔ اسلام سے قبل کے یہودی تصوف میں اس طرح کے بلند اخلاقی، مائل بالکل مغفود ہیں۔ اس تصوف کا

دقیقہ حاشیہ صفحہ ۵۲) حروف میں الف، میم، شین جن سے باقی حروف نکلے، لیکن یہ تینوں درحقیقت ان سے بھی ابتدائی چیزوں آسمان، ہوا اور زمین سے ظہور پذیر ہوئے۔ ان مقابل کی تین چیزوں میں فطری مقابلہ سے ہی اس کائنات کا توازن قائم ہے۔ سات و گنے حروف (یعنی ب، جیم، دال، کاف، پے، رے، طاء) کے مقابلے پر سات کائناتی قوتیں ہیں جن کو اپنی مخالفت قوتوں کی مزاحمت سے دوچار ہونا پڑتا ہے مثلاً (۱) حکمت اور اس کے مخالف بے وقوفی (۲) امامت اور غربت (۳) زنجیزی اور نجرین (۴) حیات اور موت (۵) حکومت اور چاکری (۶) امن اور جنگ (۷) خوبصورتی اور بد صورتی، کائنات فطرت اللہ اخلاق انفقہ کے باہمی محقق تعامل سے ارتقا پذیر ہوتی ہیں۔ ۱۲ ساتوں حروف خدا کی بادہ صفات کا منظر ہیں۔ دیکھئے ان ایٹموں کا پیدائشی طبعی طرز و موافقہ

موضوع انسان تھا ہی نہیں۔ اس کی تمام تر توجہ خدا، اس کے جلال اور عرش کے نورانی جلوسے تک محدود ہے اور اسی لیے اس تصوف نے اخلاقی ارتقاء میں کوئی حصہ نہیں لیا۔ مرکبہ صوفیوں کے جو نوشتے ہم تک پہنچے ہیں ان میں عرش اور عرش تک پہنچنے کے لیے جن کمزوریوں اور محلوں سے گزرنا پڑتا ہے ان کی ماڈی تفصیلات سے زیادہ کچھ نہیں ملتا۔ اس کے علاوہ اس میں سالک کے اپنے جذبات و تجربات کا بھی ذکر ہے لیکن جہاں تک تصوف سے پیدا شدہ اخلاقی تصورات کا تعلق ہے یہ سارا ہودی ادب اس سے نا آشنا ہے۔ مرکبہ صوفی نے ایک ایسے تکنیکی انسان کا آئینہ ہے جسے عالم روحانی کے اسرار کی کجیاں حاصل ہو گئی ہوں اور جو ان اسرار کو دیکھنے اور بیان کرنے کے علاوہ اور کچھ نہیں جانتا۔ اس قسم کا عرفان ہی اس کے نزدیک دینی اور دنیاوی حکمت کا پھر ڈاڑھ منہ ہے۔

## حکمائے قدیم کا فلسفہ اخلاق

مصنفہ بشیر احمد ڈار

عہد قدیم میں چین، ایران، مصر اور یونان کی تہذیبوں نے حیرت انگیز ترقی کر لی تھی اور یہاں کے مفکران نے جو افکار و نظریات پیش کئے انہی کی بنیاد پر جدید افکار کی عظیم شان عمارت تعمیر ہوئی ہے چنانچہ اس کتاب میں کون فیوشس، گوتم بدھ، ندرشت، مانی، سقراط، افلاطون اور ارسطو جیسے عظیم مفکران کے اخلاقی نظریات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت چھ روپے۔

## اسلام اور رواداری

مصنفہ رئیس احمد جعفری

قرآن کریم اور حدیث نبوی کی روشنی میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا جن سلوک و رکھنا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاداً اور عملاً محفوظ کئے ہیں۔ حصہ اول صفحات ۴۲ قیمت ۲/۸ روپے۔ حصہ دوم صفحات ۴۴ قیمت ۲/۸ روپے۔

ملنے مکانیت، ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

## روح اجتماع اور جذبہ تعاون

بچوں کی کتاب میں یہ حکایت آپ نے پڑھی ہوگی کہ: کسی گاؤں میں آگ لگ گئی۔ لوگوں نے اسے بجھانے کی بڑی کوشش کی لیکن آگ بڑھتی ہی گئی۔ آخر سب کو اسی میں خیر نظر آئی کہ بستی چھوڑ کر جلد سے جلد بھاگ جائیں۔ پہلے عورتوں بچوں کو روانہ کیا پھر جو ضروری امانات اس عجلت میں لے جا سکتے تھے لے گئے۔ اس آخر تقری میں دو شخص رہ گئے۔ ایک نابینا تھا اور دوسرا لہجہ۔ نابینا راستہ دیکھ نہیں سکتا تھا اور لہجہ چل نہیں سکتا تھا۔ ایک آنکھوں سے معذور تھا اور دوسرا پیروں سے۔ ساری بستی اپنی جان بچانے کے لیے بھاگ گئی لیکن یہ دونوں مجبور و معذور فریاد کرتے رہ گئے۔ جب اپنی جان خطرے میں ہو تو دوسروں کی جان بچانے کی فکر کون کرتا ہے؟ آگ برابر بڑھتی جا رہی تو اور قریب تھا کہ یہ دونوں معذور بھی اس کی لپیٹ میں آجائیں۔ یہ ایک نابینا کو ایک تدبیر سوچی۔ وہ ٹوٹا ہوا بچے کے پاس آیا اور اس سے کہا کہ تم میری پیٹھ پر سوار ہو جاؤ۔ نابینا بیٹھ گیا اور بچے کو سہارا دے کر اپنے کانہوں پر سوار کر لیا اور لٹھیا کے سہارے کھڑا ہو گیا اور بچے سے کہا کہ اب تم راستہ بتاتے جاؤ۔ اس طرح دونوں صحیح سلامت بستی سے باہر آ گئے اور آگ کی لپیٹ سے محفوظ ہو گئے:

اے برادر قصہ جوں بیانہ لیت منی اندر سے مثال دانہ لیت (رومیؒ)

روح اجتماع کی اس سے بہتر مثال شاید ہی کوئی اور مل سکے۔ اس بھونٹے سے قصے میں اجتماعیت کے بے شمار پہلو سمٹ کر آ گئے ہیں۔ نابینا اور لہجہ آگ بھاگ بھاگ شخصیت ہونے کی صورت میں جان کے خطرے سے دوچار تھے لیکن جب لہجہ نابینا کے کانہوں پر سوار ہو گیا اور دونوں ایک شخصیت بن گئے تو دونوں کی جدا گانہ مشکلات ایک دوسرے کے کام آ گئیں۔ لہجہ چل نہیں سکتا تھا مگر دیکھ سکتا تھا۔ نابینا دیکھ نہیں سکتا تھا لیکن چل سکتا تھا جب لہجہ نابینا کے کانہوں پر سوار ہو گیا اور دونوں ایک وحدت میں تبدیل ہو گئے تو لہجہ نابینا کی آنکھیں بن کر راستہ دیکھنے لگا اور نابینا بچے کے پاؤں بن کر محفوظ راستے پر چلنے لگا۔ نابینا کی چلنے کی صلاحیت بچے کی آنکھوں کے بغیر بے کار تھی اور بچے کی بینائی نابینا کے پیروں کے بغیر بے مصرف۔ علاحدہ علاحدہ دونوں صلاحیتیں بے نتیجہ تھیں لیکن جب دونوں متحد ہو گئے تو قدرتی طور پر دونوں کی جدا گانہ صلاحیتیں ایک دوسرے کے کام آ گئیں۔ آگ لگ رہنے کی صورت میں کسی کی جان نہ بچ سکتی تھی۔ لیکن باہم مل کر دونوں نے اپنی جانیں بچائیں۔

یہ ہے اجتماعیت کی ایک عمدہ مثال۔

اگر ہم اپنی پوری قوم کو اسی عینک سے دیکھیں تو صاف نظر آجائے گا کہ اس کی بقا اجتماعی روح کو اپنے میں اور برادری انفرادیت و انقطاعیت میں ہے۔ وہ کونسی بڑی سے بڑی صلاحیت ہے جو ہماری قوم کے افراد میں موجود نہیں؟ لیکن جو کچھ ہوتا رہا وہ ہم گیارہ سال تک دیکھتے رہے۔ اعلیٰ سے اعلیٰ دماغ رکھنے والے لیڈروں کی ساری توانائیاں تعمیر کی بجائے تخریب میں صرف ہوتی رہیں۔ براہِ فکر نے اپنی قوتیں صرف اپنے آپ کو بنانے اور دوسروں کو بگاڑنے میں صرف کیں۔ اگر ان کے دماغ اور ان کی توانائیاں اجتماعیت کی روح سے کچھ بھی آشنا ہوتیں اور متحد ہو کر کام کرتیں تو ہمارے قومی و ملکی مسائل کب کے حل ہو چکے ہوتے لیکن فرقی تعصبات اور جماعتی اختلافات تمام انفرادی صلاحیتوں اور توانائیوں کو ضائع کرتے رہے۔ ہر ایک کے پیش نظر قومی خدمت صرف اپنی خدمت تھی۔ دماغ و دل کی جگہ تنگ نظری کا کم کر رہی تھی۔ روٹواری کی بجائے تعصب کا رنر ہاتھ نہ اپنی صلاحیتوں سے دوسروں کو نفع پہنچا بنا دوسروں کی توانائیوں سے خود فائدہ اٹھایا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ کبھی کو ایک آگ کی لپیٹ میں اگر جمہور تہنا پڑا۔

قسمدارانِ پاک نے اجتماعی وابستگی پر بار بار زور دیا ہے اور تفریقِ اجتماع سے بار بار روکا ہے۔ ایک جگہ تو بہت واضح لفظوں میں ایجابی و سلبی دونوں پہلوؤں کو یوں بیان فرمایا کہ:

واعصموا لصبل اللہ جمیعاً ولا تفرقوا  
اللہ کی رسی کو اجتماعی روح کے ساتھ مضبوطی سے پکڑ لو اور نہ تو  
نہ بیدار کرو۔

یہاں جمیعاً کے معنی "تم سب کے سب" نہیں۔ اس کے لیے عربی میں عموماً اجمعین کا لفظ آتا ہے یہاں جمیعاً سے مقصد اجتماعی اسپرٹ کے ساتھ اللہ کی رسی سے چٹ جانا۔ اجتماعی اسپرٹ کی مثال یوں سمجھئے کہ اگر ایک گھڑی کے تمام پرزوں کو اکٹھا کر کے ایک دھال میں باندھ لیجئے اور کھاک میں رکھ دیجئے تو گھڑی نہیں چلے گی۔ گھڑی اسی وقت چلے گی جب اس کے تمام پرزے ایک مربوط اور منظم شکل میں باہم پیوستہ ہوں اور ان کے اندر اس نظم و ضبط کے ساتھ ایسی ہم آہنگی ہو کہ ہر پرزہ ایک ہی مقصد کے لیے حرکت کر رہا ہو۔ ظاہر کوئی پرزہ جانبِ راست سے جانبِ چپ میں گردش کر رہا ہو گا اور کوئی بائیں سے دائیں گھوم رہا ہو گا اور دونوں سمتوں میں حرکت کر رہا ہو گا۔ اور کوئی بالکل ساکن بھی ہو گا لیکن سب کا مقصد ایک ہی ہے اور وہ ہے صحیح رفتار اور شیک وقت بتانا۔ نظم و ضبط اور ہم آہنگی کی یہی روح ہے جسے لفظ جمیعاً سے تعبیر کیا گیا ہے۔ محض بھیر کو بھی کرنا مقصود نہیں کیونکہ پرزوں کی بے ربط کھائی سے گھڑی نہیں چلتی۔

اس وقت ہمارے اندر اگرچہ ایسے افراد نہیں جو تمام صلاحیتوں کے تہما ملک ہوں لیکن جداگانہ طور پر اعلیٰ سے



اعلیٰ صلاحیت کے مالک موجود ہیں۔ علوم، فنون، انکار، تنظیم، امامت (لیڈرشپ)، دیانت، امانت، اخلاق، تقویٰ، سیاست وغیرہ کی وہ کون سی صلاحیت ہے جو آج ہمارے مختلف افراد میں موجود نہیں؟ لیکن ہوتا ہے رہا کہ جس کے پاس جو صلاحیت ہوئی وہ اسی کو ”گلی“ سمجھ کر بیٹھ گیا اور اس بنا پر اپنی ایک جداگانہ پارٹی بنا کر دوسری صلاحیتیں رکھنے والوں سے بے نیاز ہو گیا۔ نہ فقط بے نیاز ہو گیا بلکہ ان صلاحیتوں کو اپنی پارٹی میں کوئی مقام ہی نہ حاصل کرنے دیا۔ بلکہ اس سے بھی آگے ان صلاحیتوں کی ضرورت و اہمیت سے بھی منکر ہو گیا۔ اگر کسی میں بڑی اچھی تنظیمی صلاحیت ہوئی تو اس نے اسی صلاحیت کی اساس پر ایک فرقہ بنا لیا اور سمجھ بیٹھا کہ اگر عسکری تنظیم حاصل ہو گئی تو سب کچھ حاصل ہو گیا۔ اب نہ علوم و فنون کی ضرورت ہے نہ سیاست میں کسی کی امامت تسلیم کرنے کی حاجت۔ یہی حال اہل علم کا ہوا۔ انہوں نے فقہی مسائل کا کچھ مطالعہ کر لیا تو اس ایک بلدی کی گمانتھ کو لے کر روایتی چھیا کی طرح عطار کی دوکان کھول لی اور ہر فن میں اپنی بے شرکت غیر سے امامت و امارت کا سکہ بھٹانا شروع کر دیا۔ اگر کوئی سیاست کے میدان میں حسن اتفاق سے کامیاب ہو گیا تو پارٹی لیڈرشپ کی الگ دنیا بسالی اور یہ سمجھ بیٹھا کہ اسی کامیابی میں دنیا و آخرت کی ساری نعمتیں سمٹ کر آ گئیں اور اس سے آگے کوئی چیز نہیں۔ یہی حال ”اہل روحانیت“ کا بھی ہوا کہ انہوں نے بعض اقدار کی محافظت کے نام سے ایک الگ خانقاہ کھول لی اور اپنے شیعے کو لے کر ”دنیا داری“ کے کاموں سے انقطاع کر لیا اور یہ سمجھ لیا کہ ترک دنیا کر کے آخرت حاصل کر لی جائے گی۔ وہ یہ نہ سمجھے کہ

یہ حکمت مکتویٰ یہ علم لاہوتی      حرم کے در و کا در ہاں نہیں تو کچھ بھی نہیں  
یہ فکر نیم شبی یہ مراقبے یہ سجود      تیری خودی کے نگہاں نہیں تو کچھ بھی نہیں  
زباں نے کہہ بھی بالا لا تو کیا حاصل      دل و گچا مسلمان نہیں تو کچھ بھی نہیں (اقبال)

ہم یہ نہیں کہتے کہ ان حلقوں کے سربراہوں کے اندر مخصوص صلاحیتیں نہیں۔ وہ بڑی اعلیٰ صلاحیتیں رکھتے ہیں لیکن وہ بہر حال جزئی ہیں ایسی کئی نہیں جو دوسری صلاحیتوں سے بے نیاز کر دیں۔ معاشرے کی تعمیر کے لیے صرف ایک یا چند ہی صلاحیتیں درکار نہیں۔ بہت سی صلاحیتیں مطلوب ہیں۔ وہ سب ایک وحدت کی شکل میں ہر دے کار آئیں تو ایک اور ایک مل کر یقیناً گیارہ ہو جائیں گے۔

انقطاعی یا انفرادی طرز زندگی کے جو اسباب ہوتے ہیں وہ عموماً یہ ہیں :

۱) احساس شکست خوردگی — اس کا مطلب یہ ہے کہ جب اپنے اندر انسان قوتِ مقابلہ نہیں پاتا۔ خواہ مادی طاقت سے ہو یا علمی قوت سے — تو اپنی ٹولی الگ بنا لیتا ہے۔ اس میں فراریت ہوتی ہے۔ اور اسی فرار میں اسے اپنی محافظت و بقا نظر آتی ہے

(۲) مایوسی — یعنی انسان جس تصور کا قیام چاہتا ہے اس کے متعلق وہ متعلقہ افراد سے مایوس ہو جاتا ہے لہذا اپنی جماعت الگ بنالیتا ہے۔ اس میں بھی سچی پیہم سے گریز کا جذبہ ہوتا ہے۔

(۳) غرور یعنی اپنے متعلق مغالطہ نفس۔ گویا وہ سمجھتا ہے کہ ہمارے پاس جو کچھ بھی ہے وہ ایسا جامع ہے کہ اس کے بعد کسی چیز کی ضرورت نہیں۔ اسی اساس پر وہ الگ گروہ بندی کر لیتا ہے۔

(۴) ہوس اقتدار — اس سے یہ مراد ہے کہ ایک انسان یہ محسوس کرتا ہے فلاں تنظیم میں شامل رہنے سے میری ہستی نمایاں نہیں رہتی یا لیڈر شپ دوسروں کے حصے میں آجاتی ہے۔ اس جذبے سے وہ کوئی نہ کوئی نکتہ نکال کر ایک علاحدہ گروہ قائم کر لیتا ہے۔

(۵) محض فتنہ پسندی یا بیوقوفی — اس میں دراصل کوئی معقولیت نہیں ہوتی لیکن اپنے طرز عمل کو صحیح ثابت کرنے کے لیے کئی محکات پیدا کر لیے جاتے ہیں۔ یہ عموماً کسی کی انجمن پر ہوتا ہے جس سے آگے چل کر کوئی صلہ ملنے کی توقع ہوتی ہے۔

غرض اسی قسم کے اسباب ہوتے ہیں جن سے گروہ اور پھر گروہ درگروہ بنتے ہیں۔ اور غالباً تمام قوموں سے زیادہ اہل اسلام اس کا شکار ہوئے ہیں۔ یہ تفریق کبھی سیاست کی وجہ سے ہوئی اور کبھی مذہب کے نام پر۔ اختلافات اصولی بہت ہی کم نظر آئیں گے۔ زیادہ تر یہ تفریقات فروع سے مترشح ہوتے اور فروع نے فروع پا کر اصول کی جگہ حاصل کر لی۔ یہ ایک عام قاعدہ ہے کہ جب فروع پر زیادہ زور دیا جائے تو اصول گم ہو جاتے ہیں۔ اور اپنی اہمیت کھو بیٹھتے ہیں پھر وہی فروع اصول بن جاتے ہیں۔ اتحاد عمل اصول پر بہر حال قائم رہنا چاہیے لیکن یہ فروعی اختلافات کے ہنگاموں میں ایسا گم ہو جاتا ہے کہ اتحاد اگر محال نہیں تو دشوار تر ضرور ہو جاتا ہے۔

ایک بڑی مصیبت یہ ہوئی ہمارے معاشرے میں اتحاد عمل کو بارہ بارہ کرنے والے اختلافات کوئی اہم مسئلہ نہ تھے۔ بعض بالکل بے ضرورت اور بعض قطعاً فروعی و جزئی۔ "مسائل" دراصل وہ ہیں جن کو ہم مسائل زندگی کہتے ہیں نہ کہ وہ جن کا تعلق نہ عملی زندگی سے ہے اور نہ آخرت میں اس کے متعلق کوئی باز پرس ہوگی۔ مثلاً معاشرے میں کبھی ایک علمی مسئلہ خواہ مخواہ چھڑ گیا کہ خدا جھوٹ بول سکتا ہے یا نہیں تو اولاً تو اس لالیہی مسئلے کی قوم کو دنیا یا آخرت میں کوئی ضرورت ہی نہیں۔ اس لیے اس پر کسی قسم کی گفتگو ہی بے ضرورت تھی۔ لیکن اس پر مکالمے اور مناظرے شروع ہو گئے اور دو مکاتب فکر سامنے آکر قوم دو گروہوں میں منقسم ہو گئی۔ اس کا آسان حل یہ تھا کہ بحثی مسئلے کی نوعیت کچھ بھی ہو آؤ ہم تم سچ ہی بولا کریں اور سچائی کا ساتھ دیں۔ اور اس باب میں باہمی تعاون سے کام لیں اور درودخ کا فروع نہ ہونے دیں۔ اسی طرح اس بحث کو ترک کر

دیں کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق۔ آؤ ہم سب مل کر قرآن کو اپنی عملی زندگی میں سمو لیں۔ یوں ہی اس مسئلے پر کوئی گفتگو نہ کریں کہ حضورؐ کو خدا نے عالم الغیب بنایا تھا یا نہیں۔ بس آؤ ہم اپنے علم و فن میں بیش از بیش اضافہ کرتے جائیں۔ سیدنا مسیح زندہ ہیں یا نہیں؟ اس سے ہمیں کوئی فائدہ نہیں پہنچے گا۔ ہمارا فائدہ اس میں ہے کہ ہماری قوم خود زندہ ہو۔ امام ہمدی الہی تک فارما فرما میں چھپے بیٹھے ہیں یا نہیں؟ اس سے قوم کو کوئی فائدہ نہیں۔ قومی مفاد اس میں ہے کہ ہر فرد قوم اپنے طرز عمل سے مجاہد خداوندی میں مادی و دینی قرار پائے۔ خلافتِ رسولؐ کے اصل مستحق سنرت ابو بکرؓ تھے یا حضرت علیؓ؟ اب اس بحث میں کوئی فائدہ مجبذ تفریق کے حاصل نہیں۔ اس وقت ہمارا کام یہ ہونا چاہیے کہ دنیا میں نظام خلافت قائم ہو۔ ان ذمہ سنی عیاشیوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک فرقہ دوسرے فرقے کے پیچھے نماز نہیں ادا کر سکتا اور مساجد اللہ میں بھی تفریق ہو گئی ہے۔ ایک گروہ دوسرے گروہ کی نماز جنازہ نہیں پڑھتا بلکہ ایک پارٹی "دوسری" پارٹی "کو خارج از اسلام تصور کرتی ہے۔ ہماری تاریخ ایسے قتال و جدال کی داستانوں سے رنگین ہے جن کی بنیاد اسی قسم کے غیر ضروری اور اختلافی مسائل پر رکھی گئی تھی۔ دوسرا نقصان یہ ہوا کہ مسائل کی غیر ضروری موثر کافوں کی حادث پر گئی پاکستان کے ایک مشہور شہر میں کچھ عرصہ قبل یہ بحث چھڑ گئی تھی کہ اصحابِ کعبہ کے کتے کا رنگ سفید تھا یا سیاہ۔ ہندوستان کے ایک شہر میں اہل علم کے درمیان اس مسئلے پر مناظرہ ہوا کہ براتی کا گوشت حلال ہے یا حرام؟ سبحان اللہ و بحدہ۔

جب اس قسم کے لائینی مسائل چھڑ کر فرقے بنیادیں پیدا ہو جائیں تو روح تعاون بالکل ختم ہو جاتی ہے اور اجتماعیت کی اسپرٹ گیس بن کر اڑ جاتی ہے اور یہ تقریباً محال ہو جاتا ہے کہ ایک فرد دوسرے فرد کی یا ایک فرقہ دوسرے فرقے کی صلاحیتوں سے فائدہ اٹھائے یا اپنی صلاحیتوں سے دوسروں کو فائدہ پہنچائے پھر وہ گویا ایسے نابینا اور ایسے بے بن جاتے ہیں جو آگ لگنے پر بھی آگاہ و استفادہ کے فلسفے پر عمل کرنے سے محروم رہتے ہیں۔ اور جل کر فنا نہیں کیا وہ عزیز ہوتا ہے۔

قرآن نے اسی کا فرمان و مشرکانہ اندازِ زیست سے یوں روکا ہے کہ

ان الذین فرقوا دینہم وکافوا شیعا لست منہم  
فی شئ  
جو لوگ دینی فرقے اختیار کر کے گروہ گروہ ہو جاتے ہیں وہ رسولِ امتدادان سے کچھ واسطہ نہیں۔

نیز یہ بھی فرمایا کہ:

ولا تکلونامن المشرکین۔ من الذین فرقوا دینہم  
وکلوا شیعا  
و کچھ مسلمانوں اتم ان مشرکوں کی طرح نہ ہو جانا جو دینی فرقے بنیادیں پیدا کر کے گروہوں میں منقسم ہو گئے۔

ان دونوں تہدید آمیز آیتوں پر غور کیجئے۔ ان میں دینی فرقے بندی کو کفر اور شرک دونوں ہی قرار دیا گیا ہے۔ دینی فرقے بندی کا مفہوم یہ ہے کہ ایک فرقے کی ہر بات کی حمایت اور دوسرے کی ہر چیز کی مخالفت ضروری سمجھ لی جائے۔ اس طرح کی حمایت و مخالفت کسی دلیل یا معقولیت کی بنا پر نہیں ہو کر تکی بلکہ اس میں صرف عصبیت کا غرما ہوتا ہے اور اسی کا نام قرآنی اصطلاح میں حیتہ الجاہلیہ ہے۔

اجتماعیت اور تفریق دو متضاد جذبے ہیں جو ایک جگہ کبھی جمع نہیں ہو سکتے اس لیے یہ ممکن ہی نہیں کہ قرآن دونوں کی تائید کرے۔ وہ ایک ہی چیز کی تائید و تاکید کرتا ہے و اعتصموا بحبل اللہ جمیعاً۔ اور دوسری سے پورے زور کے ساتھ روکتا ہے ولا تفرقوا۔

جن غیر ضروری مسائل پر امت میں جدال و قتال ہوتا رہا ہے ان کی کوئی اہمیت زندگی میں نہ تھی اور نہ آج ہے۔ اس وقت تو ہمارے مسائل اور ہی ہیں۔ ہمارے مسائل یہ ہیں کہ دینی طور کس طرح پیدا کیا جائے؟ بے روزگاری کیسے دور ہو؟ آباد کاری کیوں کر ہو؟ اخلاقی تربیت کی کیا سبیل ہو؟ تعلیم کا کیا نظام ہو؟ ہمارے ملک کی بین الاقوامی ساکھ کس طرح بلند ہو؟ دوسرے ممالک سے ہمارے تعلقات کس نوعیت کے ہوں؟ پانی اور کشمیر کے مسئلے کا کیا حل ہو؟ صحت عامہ کس طرح بحال کی جائے؟ صنعت و حرفت میں کیونکر ترقی کی جائے؟ وغیرہ۔ یہ ہیں آج کے مسائل جو صرف فلسفیانہ اور منظرانہ مونترگافیاں نہیں چاہتے عملی حرکت چاہتے ہیں۔ یہ ذہنی عیاشیاں نہیں بلکہ قوم و ملک کی بقا و ارتقا کا دار و مدار انہی مسائل پر ہے۔ اس میں ہمارا صرف زبانی اتحاد مطلوب نہیں بلکہ جو شخص ہیں غیر ضروری مسائل سے ریا کیا ہے اس سے کہیں زیادہ ہے چینی ان مسائل کو حل کرنے میں دوڑ رہے۔ اتنی زیادہ بے چینی اور شغف مطلوب ہے کہ غیر ضروری تفریق امت پیدا کرنے والے مسائل ان میں دب کر ختم ہو جائیں۔

عملی مسائل پر گفتگو کوئی بڑی چیز نہیں بلکہ بعض مرحلوں پر ضروری ہوتی ہے۔ ہر چیز پر اتفاق رائے ہونا بھی ضروری نہیں۔ اس لیے ایسی علمی گفتگو سے۔ بشرطیکہ اس سے امت میں دینی تفریق نہ پیدا ہو۔ بہت سے پہلو سامنے آجانے کی وجہ سے دماغ و ذہن میں روشنی پیدا ہوتی ہے اور جھوٹوٹسا ہے۔ اس لیے ہم اس میں تو کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے لیکن اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ اصل مسائل زندگی سے ہماری دلچسپیاں کم نہ ہوں اور باہمی اختلاف رائے سے تفریق امت نہ ہو بلکہ ایک دوسرے سے استفادہ مقصود ہو۔ ہر ایک دوسرے کی صلاحیتوں سے فائدہ حاصل کرے اور اپنی صلاحیتوں سے دوسروں کو نفع پہنچائے یہی وہ روح اجتماع اور جذبہ تعاون ہے جو قوم کے افراد کو ایک وحدت بنا دیتا ہے اور تمام مختلف صلاحیتیں اور توانائیاں سمٹ کر ایک مرکز پر آجاتی ہیں اور اس ارتکاز میں ایسی بے پناہ قوت پیدا ہو جاتی ہے جس کا مقابلہ نہیں کیا جاسکتا۔ کمی صلاحیتوں یا توانائیوں کی نہیں جو کچھ کمی ہے وہ روح اجتماع اور جذبہ تعاون کی ہے اور ضرورت اسی فاعلی کو دور کرنے کی ہے:

فرد قائم ربط ملت سے نہ کچھ نہیں  
موج ہے دنیا میں اور بیرون دنیا کچھ نہیں

## گورونانک اور زکوٰۃ

اسلام کا مقرر کردہ تیسرا رکن زکوٰۃ کی ادائیگی ہے۔ قرآن شریف میں جہاں بھی نماز کی پابندی اختیار کرنے کی تلقین کی گئی ہے وہاں ساتھ ہی زکوٰۃ کی ادائیگی کی طرف بھی توجہ دلائی گئی ہے۔ زکوٰۃ اصل میں امیروں کے مال میں غریبوں کا حق ہے۔ چنانچہ قرآن شریف کا ارشاد ہے اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَآتُوا الزَّكٰوۃَ وَاقْرَءُوا اللّٰہَ قُرْآنًا حَسَنًا یعنی نماز ادا کرتے رہو اور زکوٰۃ دیتے رہو، اور ضرورت مندوں کو اللہ کے نام پر قرض بھی دے دیا کرو۔ الغرض اسلام نے ہر ایک مالدار کے لیے یہ حکم دیا ہے کہ وہ اپنے مال میں سے اسلام کی مقرر کردہ زکوٰۃ ضرور دیتا رہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ کے بارہ میں یہ ارشاد فرمایا ہے کہ مَلَخَالَطَتِ الزَّكٰوۃُ مَا لَا قَطْعَ لَهَا اِھْلَکَتَہُ یعنی جس مال سے زکوٰۃ ادا نہ کی جائے وہ سب کا سب برباد ہو جاتا ہے۔ الغرض زکوٰۃ امیروں کے مال میں غریبوں، یتیموں، یموؤں اور یتیموں کا حصہ ہے اور روپیہ کو ایک جگہ جمع ہونے سے روکنے کا بہت بڑا ذریعہ ہے۔ دنیا میں جس قدر بھی بھگتے اور فسادات ہوتے ہیں ان سب کی بنیاد روپے کی تقسیم پر ہے جب روپیہ زیادہ لوگوں کے ہاتھ سے نکل کر چند لوگوں کے ہاتھ میں چلا جائے اور وہ اسے روک لیں تو اس کا لازمی نتیجہ باقی دنیا کا بھوکوں مرنا ہی نکلتا ہے۔ اسلام نے اس بات سے بہت سختی سے روکا ہے کہ روپے کو اس طرح روک کر دوسروں کو بھوکوں مارنے کا بندوبست کیا جائے۔

ایک کلمہ دو دو ان نے اسلام کے پیش کردہ رکن زکوٰۃ کے بارہ میں مندرجہ ذیل خیالات کا اظہار کیا ہے :

” زکوٰۃ دان دینے کا ایک طریق مقرر کر دیا گیا ہے۔ جس کے ذریعہ اپنی کمائی سے کم از کم چالیسواں حصہ ہر شخص کے لیے ادا کرنا ضروری ہے۔ اگر اس سے زیادہ دے سکے تو یہ اس کی توفیق پر موقوف ہے۔ ورنہ چالیسواں حصہ ادا کرنا اس پر فرض ہے۔ اگر اس طریق کی پابندی کی جائے تو خدمتِ خلق اور نیکی کے لیے روپیہ جمع کرنے کا بہت ہی اعلیٰ ذریعہ ہے۔“ (ترجمہ از جیون کرناں صفحہ ۲۶)

ایک اور دو دان سرور بادشاہ کا ہن سنگھ جی نابھہ بیان کرتے ہیں :

” اپنے مال میں سے خدا کے نام پر جو حصہ نکالا جائے اس کا نام زکوٰۃ اس لیے مشہور ہو گیا ہے کہ اس کے نکالنے سے مال پاک ہو جاتا ہے۔ قرآن شریف میں زکوٰۃ کی ادائیگی ایک مذہبی رکن ہے۔ (ملاحظہ ہو سجدہ بقرہ آیت ۴۳) جو مال ایک سال قبضہ میں رہے اس کی زکوٰۃ ادا کرنا ضروری ہے۔ اس سے کم عرصہ کے لیے نہیں۔“ (انسائیکلو پیڈیا

آف سکھ لٹریچر مشق ۱۲۹۵

اسی طرح زکوٰۃ کے ذریعہ وصول شدہ روپے کے اخراجات کے بارہ میں سردار صاحب موصوف نے یہ بیان کیا ہے،  
”زکوٰۃ کا مال سات جگہ خرچ کرنے کا حکم ہے۔ یتیموں، یتیموں اور زکوٰۃ جمع کرنے والوں پر، غلاموں کو آزاد کرنے  
اور مقررہ ضلوع کا قرض ادا کرنے پر۔ خدا کے نام یعنی جہاد پر اور مسافروں پر۔“

قرآن شریف میں زکوٰۃ کے روپیہ کے صرف کا طریق یہ مذکور ہے: اٰتِی الْمَالَ عَلٰی حُبِّهِ ذَوِ الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَ  
الْمَسٰکِیْنِ وَابْنَ السَّبِیْلِ وَالسَّائِلِیْنَ وَفِی الْوَقَابِ (سورۃ بقرہ ص ۲۷) یعنی اللہ تعالیٰ کی محبت کی خاطر اپنا مال اپنے قریبی  
رشتہ داروں، یتیموں، مسکینوں، سوال کرنے والوں اور قیدیوں کے لیے خرچ کرتے رہو۔

ایک سکھ دودان گیانی سردول سنگھ جی بیان کرتے ہیں کہ:

”جس کے بیٹے، دوست، بھائی وغیرہ رشتہ دار بھوکے رہیں اور وہ دوسرے لوگوں کو بہت سی چیزیں دان دیتا  
رہے۔ اس کا یہ فعل قابل تعریف نہ ہوگا۔ تعریف اسی کی ہوتی ہے جو اپنے اپنے قرابت داروں کا خیال رکھے اور  
بعد میں دوسرے لوگوں پر خرچ کرے۔“ (خالصہ من مروت ص ۱۲)

اسلام نے بھی قرابت داروں کا حق دوسروں پر مقدم کیا ہے۔

گودوناٹک کے خیالات

گودوناٹک صاحب بھی زکوٰۃ کی ادائیگی کو ضروری خیال کرتے تھے۔ ان کے نزدیک اس کے بغیر انسان خدا کے راستہ  
کو پا ہی نہیں سکتا۔ بلکہ جو امیر زکوٰۃ ادا نہیں کرتے وہ بابا جی کے نزدیک خدا تعالیٰ کی لعنت کے حقدار ہیں۔ چنانچہ آپ  
فرماتے ہیں:

گھال کھائے کچھ ہمتھو دے نانک راہ پچھانے سے

(مشق ۱۲۹۵)

یعنی جو لوگ اپنی محنت کی کمائی میں سے اللہ تعالیٰ کا حصہ نکالتے ہیں۔ وہی اس کے راستہ کو پاسکتے ہیں۔ اور اس کے  
مقرب بن سکتے ہیں۔ اور جو لوگ زکوٰۃ کی ادائیگی کی طرف توجہ نہیں دیتے ان کے بارہ میں بابا جی کا یہ ارشاد ہے،  
ل۔ لعنت برے تنہاں جو زکوٰۃ نہ کڈھئے ل دھکا پوندا غیب دا ہوندا سب زوال

(جہنم ساکھی بھائی منی سنگھ ص ۱۷)

یعنی جو لوگ اپنے اموال میں سے زکوٰۃ ادا نہیں کرتے وہ خدا کی لعنت کے مورد بنتے ہیں۔ ان پر اچانک کوئی نہ کوئی آفت  
باتی ہے جو سب کچھ مٹا کر جاتی ہے۔ یاد رہے کہ بابا جی کا یہ فرمان جہنم ساکھی بھائی بالا مطبوعہ ۱۸۷۱ء کے صفحہ ۲۵ پر  
موجود ہے۔

اس کے علاوہ زکوٰۃ کے بارہ میں بابا جی کا یہ ارشاد بھی ہے :

دے نہ مال زکوٰۃ جو تہ اسنو بیان      اکے تاں لیون چو رلوٹ کلافت پو جان  
نہ دتا راہ خدا نیدے نہ دتا قرض بہان      وانگوں صاحب دے سب لوٹا اسی سلطان

(جہم ساکھی بھائی بالا حصہ ۱۹۹ - جہم ساکھی اردو حصہ ۲۲۸)

بابا صاحب موصوف کا منہ رجا بالا ارشاد اصل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی تشریح ہے ما خالطت الزکوٰۃ مالا قط الا اهلكته۔

اسی طرح ایک مقام پر بابا جی نے ایمان کی شرائط بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے :

”بابا بولیا ایمان دیاں چار شرطیں ہن۔ اول بزرگال دی محبت۔ دوم مال دی زکوٰۃ۔ سوم گناہ تھیں پاک۔ چہارم خدا دی یاد۔“ (جہم ساکھی بھائی منی سنگھ حصہ ۱۴۱)۔

زکوٰۃ کے بارہ میں بابا جی کا یہ ارشاد بھی سکھ لڑیچر میں موجود ہے :

پئے قبول زکوٰۃ سو      دیوے آپ کمائے

(تواریخ گورد خالصہ حصہ ۲۵۴)

یعنی وہ زکوٰۃ قبول کی جاتی ہے کہ جو انسان خود بخود اپنی کمائی میں سے ادا کرتا رہے۔ یعنی اپنی خوشی اور مشرور صدر سے پیش کرتا ہے۔ دل کو تنگ کر کے دیا ہوا مال بابرکت نہیں بن سکتا۔

اسلام میں دو سوال حصہ خدا کے نام پر پیش کرنے کی بہت فضیلت بیان کی گئی ہے اور بابا ناتھ صاحب نے بھی اپنی کمائی سے دو سوال حصہ خدا تعالیٰ کے نام پر خرچ کرنے والوں کو قطعی جنتی قرار دیا ہے۔ چنانچہ گیارہ گیارہ سنگھ جی لکھتے ہیں کہ ایک مرتبہ بابا جی نے یہ فرمایا تھا کہ :

سنو قاضی رکن الدین پنج نصیحتاں ایہ      اللہ دی کر بندگی۔ سچ بولیں نس واپہ  
کھاؤ کھو او کھٹ کے کر دشت کار      نکم سکھ پوسے پسیرا ہو کھانا سار  
دسواں حصہ اوس تھیں راہ بند ویدے      ان پوچھے پائے بخت سوچ حقیقت ایہ

(تواریخ گورد خالصہ حصہ ۲۱۲)

جہم ساکھی بھائی بالا میں بھی بابا جی کا ایک شبہ موجود ہے۔ جو اسی قسم کے مفہوم پر مشتمل ہے۔ مثلاً :

سنو قاضی رکن دین پنہ نصیحتاں ایہ      چھڈ دراہ شیطان دا سچ حقیقت ایہ  
باچھ اللہ دی بندگی چھڈو عمل بھار      درگا گیا جانیئے، نانک ایہ انار  
کر دشت نید دی سیس اٹھاؤ بھار      نکم سکھ پوسے پسیرا سوئی کر دھار

دسواں حصہ فطرت کے راہ خدا فی دے پاؤں اچ بہشت و اچ صفت ایہ  
اجم ساکھی بھائی بالاص ۱۵۲

ان دونوں شہدوں کا خلاصہ مطلب یہی ہے کہ جو لوگ اپنی محنت کی کمائی میں سے دسواں حصہ خدا تعالیٰ کے نام پر خرچ کرتے رہیں گے وہ جنت کے وارث ہوں گے۔

سکھ مذہب میں بھی دسواں حصہ خدا کے نام پر خرچ کرنے کی تعلیم دی گئی ہے۔ اور ایسا کرنے والوں کو پسندیدگی کی نظر سے دیکھا گیا ہے۔ اور جو لوگ ایسا نہیں کرتے ان کی مذمت کی گئی ہے (ملاحظہ ہو انسائیکلو پیڈیا آف سکھ لٹریچر ص ۱۸۴ و رہمت نامہ بھائی دیا سنگھ و خالصہ رہمت پر کاش ص ۱۵۱ و رہمت نامیاں داسار و رہمت نامہ بھائی مند لال و خالصہ دھرم شاستر ص ۱۶۹ وغیرہ)

الغرض ان تمام حوالہ جات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ بابا نانک صاحب نے زکوٰۃ کے بارہ میں بھی اسلام کے من کو نظریات کو اپنا یا ہے۔ اور ہر شخص کے لیے اس کی ادائیگی ضروری قرار دی ہے۔ بلکہ جو لوگ زکوٰۃ کی ادائیگی کی طرف توجہ نہیں دیتے وہ آپ کے نزدیک خدا تعالیٰ کی لعنت کے مورد ہیں۔

## سکھ مسلم تاریخ

مصنفہ ابوالامان امرتسری

سکھ تاریخ میں مسلمان بادشاہوں اور حکمرانوں کو مسر یا غلط اور بے بنیاد الزام لگا کر بدنام کیا گیا ہے۔ اور بعض مورخین نے تہذیب اور اخلاق کی تمام ذمہ داریوں سے بے نیاز ہو کر مسلمانوں کی تخریب کی ہے۔ چونکہ وہ تاریخ ایک ایسی زبان میں تھی جس سے مسلمان عام طور پر آشنا نہ تھے اس لیے وہ اس تاریخ کا صحیح رنگ میں جائزہ نہ لے سکے اور نہ ہی اس کا ازالہ کر سکے اور اسی وجہ سے یہ زہر اندر ہی اندر اپنا کام کرتا رہا۔

ابوالامان امرتسری نے ان الزاموں کو سکھ تاریخ اور حقائق کی روشنی میں بے بنیاد ثابت کر کے واضح کیا ہے کہ یہ بہت عرصہ بعد مسلمانوں کو بدنام کرنے کے لیے وضع کئے گئے ہیں۔ قیمت تین روپے آٹھ آنے

مسلنے کا پتہ

ادارہ ثقافت اسلامیہ۔ کلب ڈو۔ لاہور



# ادارہ کی تازہ مطبوعات

## تشبیہات رومی

مصنف ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

مولانا جلال الدین رومی تشبیہ و تمثیل کے بادشاہ ہیں۔ وہ ہر قسم کے اخلاقی و روحانی مسائل کو سمجھانے اور ہر باریک نکتے کی وضاحت کرنے کے لیے ایسی دلنشین تشبیہ دیتے ہیں جو یقیناً آفرین بھی ہوتی ہے اور وجد آور بھی۔ رومیات کے مشہور عالم اور نامور مفکر ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے ان تشبیہات کی بڑے دلکش اور وجد آفرین انداز میں تشریح کی ہے۔ اور ان کی یہ تصنیف حکمت و معرفت کا ایک بحر ذخار ہے جس کی اشاعت سے اردو زبان کے افادوی ادب میں گراں قدر اضافہ ہوا ہے۔

خوشنما ٹائپ - دیدہ زیب طباعت - عمدہ کاغذ - قیمت : آٹھ روپے

## الہیات رومی (انگریزی)

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کی اس بیش بہا تصنیف میں رومی کے ان افکار و تصورات کی حکیمانہ تشریح کی گئی ہے جو الہیات اسلامی کی تاریخ میں غیر معمولی اہمیت رکھتے ہیں۔ یہ کتاب عالم مادی، عالم روحانی، تخلیق، ارتقار، عشق، مشیت، انسان کامل، فنا و بقا، وجود باری تعالیٰ، وحدت وجود اور وحدت شہود جیسے اہم البواب پر مشتمل ہے اور رومی کا مطالعہ کرنے والوں کے لیے نہایت مفید ہے۔ قیمت تین روپے بارہ آنے۔

## اجتہادی مسائل

(شاہ محمد جعفر پھلواوری)

شرعیات نام ہے قانون کا جو سر دور میں بنیاد رکھتا ہے اور دین اس کی وہ روح ہے جو کبھی نہیں بدلتی۔ ہر دور میں ایک ہی حکم نہیں چل سکتا۔ ہر عہد کے لیے الگ الگ احکام ہوتے ہیں اور اس کے لیے اجتہاد اور بصیرت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل پر بحث کی گئی ہے جن کا جائزہ لینا ضروری ہے۔ قیمت چار روپے آٹھ آنے۔

## سیاستِ شرعیہ

مؤلفہ رئیس احمد جعفری،

دنیا بادشاہت، آمریت، جمہوریت، اشتراکیت اور اشتمالیت کے نظاموں کا تجربہ کر چکی ہے لیکن انسانیت کے دکھ کا مداوا کہیں نہیں ملتا۔ اسلام نے بھی اب سے چودہ سو برس پہلے ایک دستورِ حیات پیش کیا تھا جو دوسرے تمام نظاموں سے بالکل الگ اور منفرد حیثیت رکھتا ہے۔ سیاستِ شرعیہ میں قرآن اور حدیث کی روشنی میں اسی اجمال کی تفصیل ہے۔ قیمت ۵ روپے۔

## کمرشل انٹرسٹ

مرتبہ شاہ محمد جعفر بھلواری

کیا تجارتی سود واقعی وہی رہو ہے جس کی قرآن نے مخالفت کی ہے یا اس سے مختلف چیز ہے۔ یہ کتاب اسی موضوع پر لکھی گئی ہے اور اس کے تمام ضروری پہلوؤں پر بحث کی گئی ہے۔ قیمت ایک روپیہ آٹھ آنے۔

## سرگزشتِ غزالی

مترجمہ محمد حنیف ندوی

امام غزالی کی "المعتقد" کا اردو ترجمہ جس میں انہوں نے اپنے فکری و فطری انقلاب کی دلچسپ داستان بیان کی ہے اور بتلایا ہے کہ کس طرح انہوں نے جبر و عباد و مسند و متنا کی زندگی چھوڑ کر کفیم فقر کی روش اختیار کی اور تصوف کو اپنا نصب العین قرار دیا۔ قیمت ۲ روپے۔

## تحدیدِ نسل

شاہ محمد جعفر بھلواری

پاکستان کی آبادی میں ہر سال دس لاکھ نفوس کا اضافہ ہو رہا ہے اور وسائلِ زندگی اور آبادی میں توازن قائم رکھنے کے لیے تحدیدِ نسل ضروری ہے۔ اس کتاب میں دینی اور عقلی شواہد سے اس مسئلہ پر بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۱۲ آنے۔

ملنے کا پتہ:

سکرٹری ادارہ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

ایک حدیث

## گھر لو اختلاف کا فیصلہ

ابو داؤد میں سیدنا ابو سعید سے ایک روایت یوں ہے :

جاءت امرأة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت  
زوجي صفوان بن معطل يضربني اذا صليت  
ويفطرني اذا صمت ولا يصلي الفجر حتى تطلع  
الشمس، وصفوان عنده، فسأله فقال:  
يا رسول الله اما قولها يضربني اذا صليت  
وانها تقر أسورتين وقد نهيتها فقال صلى  
الله عليه وسلم لو كانت سورة واحدة  
لكنت الناس، واما قولها يفطرني اذا صمت  
فانها تطلق تصوم وانما رجل شاب فلا صبر  
فقال صلى الله عليه وسلم لا تصوم المرأة الا  
بأذن زوجها، اما قولها اني لا اصلو حتى تطلع  
الشمس فانما اهل بيت تعرف لنا ذلك،  
لا تكاد نستيقظ حتى تطلع الشمس قال فاذن  
استيقظ يا صفوان فصل - ريان السنة مثلاً

حضورؐ کے پاس ایک عورت آئی اور کہا: میرا شوہر  
صفوان بن معطل ہے۔ جب میں نماز پڑھتی ہوں تو یہ  
مجھے مارتا ہے اور روزہ رکھتی ہوں تو تڑا دیتا ہے اور خود ہر روز  
صبح کی نماز سورج نکلنے کے بعد پڑھتا ہے۔ صفوان بھی حضورؐ کے  
پاس ہی موجود تھے۔ حضورؐ نے ان سے صورت حال دریافت فرمائی  
تو وہ کہنے لگی: یا رسول اللہ! اس کا کہنا ہے کہ میں نماز پڑھتی ہوں  
تو یہ مجھے مارتا ہے۔ اس کی حقیقت یہ ہے کہ یہ نماز میں دو دو رکعتیں  
پڑھتی ہے اور میں اسے منع کرتا ہوں۔ حضورؐ نے فرمایا: اگر قرآن  
میں ایک جہر سورت ہوتی تو لوگوں کے لیے کافی ہوتی۔ پھر صفوان نے  
کہا: یہ کتنی سے کہ جب میں روزہ رکھتی ہوں تو یہ تڑا دیتا ہے، تو  
بات دراصل یہ ہے کہ یہ روزہ رکھتی چلی جاتی ہے اور میں ایک فوج  
ہوں۔ مجھ سے صبر نہیں ہوتا۔ اس پر حضورؐ نے فرمایا: عورت  
اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر روزہ نہ رکھے۔ پھر صفوان بولنے لگا  
یہ کہتا ہے کہ میں سورج نکلنے سے پہلے نماز نہیں ادا کرتا تو بات یہ  
ہے کہ ہم ایسے گھرانے سے تعلق رکھتے ہیں جہاں کی یہ عادت مشہور  
ہے کہ سورج نکلنے سے پہلے ہم لوگوں کی آنکھ ہی نہیں کھلتی۔ حضورؐ  
نے فرمایا: اچھا اب میرے ہی جاگ کر نماز ادا کر لیا کرو۔

اس حدیث کے تین حصے ہیں۔ ایک تو وہ شکایات ہیں جو ایک عورت اپنے شوہر کے متعلق بارگاہ نبویؐ میں  
پیش کرتی ہے۔ دوسرے حصے میں شوہر اپنی صفائی پیش کرتا ہے اور تیسرا حصہ حضورؐ کے فیصلے پر مشتمل ہے۔

عورت کہتی ہے کہ میں نماز پڑھتی ہوں تو میرا شوہر مجھے زود کو ب کرتا ہے۔ اگر مدعا علیہ کا بیان نہ لیا جائے تو دعوے کا جو انداز ہے اس سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ شخص نماز پڑھنے کی وجہ سے شوہر اپنی بیوی کو مارتا ہے۔ حالانکہ بات یہ نہیں ہے۔ مدعی ہمیشہ اپنے دعویٰ کو اس انداز سے پیش کیا کرتا ہے کہ مدعا علیہ قصور وار ثابت ہو کر رہے۔ جج کا کام یہ نہیں کہ مدعی کا ایک طرف بیان سن کر فیصلہ دے دے بلکہ اس کے لیے ضروری ہے کہ تحقیق حال کرنے کے لیے مدعا علیہ کا بیان صفائی بھی لے اور اگر ضرورت ہو تو جانبین کے گواہوں کے بیانات بھی سنے۔ حضورؐ نے محض عورت کے بیان پر فیصلہ نہ دیا بلکہ اس کے شوہر صفوان بن محطل سے بھی بیان لیا۔ اب دیکھئے یہ تینوں مرحلے کس خوبصورتی سے طے ہوتے ہیں۔ ذرا یہ بھی دیکھئے کہ یہاں نہ کورٹ فیس لگتی ہے نہ تاجنیں بھگتنا پڑتی ہیں۔ نہ وکیلوں کے بے ضرورت سوالات اور بے کار جرحوں سے مقدمہ طول پکڑتا ہے اور نہ انصاف کی کوئی قیمت ادا کرنی پڑتی ہے۔ مختصر سی شکایت، مختصر سا بیان صفائی اور چمکا فیصلہ۔ ملاحظہ فرمائیے :

عورت کہتی ہے: میں جب نماز پڑھتی ہوں تو میرا شوہر مجھے زود کو ب کرتا ہے۔ عورت کو مارنا خود کیا کم بیہودگی ہے مگر یہاں تو یہ غضب ہے جس بات پر اسے مارا جا رہا ہے وہ کوئی اخلاقی یا قانونی جرم نہیں۔ قصور صرف یہ ہے کہ وہ نماز کیوں پڑھتی ہے؟ اگر صفائی کا بیان نہ لیا جائے تو ایک اسلامی ریاست کے جج کا فیصلہ صرف ایک ہو سکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایسا شخص جو نہ فقط نماز سے روکتا ہو بلکہ زور و کوب بھی کرتا ہو واجب القتل ہے۔ لیکن ایک مسلمان کے متعلق آج بھی یہ گمان مشکل سے ہو سکتا ہے کہ جابگیر عہد نبوت میں کسی مسلمان سے یہ توقع کی جائے کہ وہ نماز پڑھنے کی وجہ سے اپنی بیوی کو مارتا کوٹتا ہوگا۔ یہ گمان حضورؐ کو بھی کسی مسلمان کے متعلق نہیں ہو سکتا تھا۔ مدعیہ کا انداز بیان بھی کیا دلچسپ ہے۔ یہ ظاہر صورت حال یہی ہے کہ وہ نماز پڑھنے کی وجہ سے مادی پیٹی جاتی ہے۔ اسی کے مطابق وہ بیان دیتی ہے لیکن گڑ کی جوبات اس دعویٰ کی تہ میں ہے وہ اسے ظاہر نہیں کرتی۔ یا تو اس کی بشری کمزوری ہے جو اخلاقی حقیقت کو رہی ہے یا پھر وہ زود کو ب کی اصل وجہ کو اپنی ناواقفیت کی وجہ سے نہ سمجھ سکی ہوگی۔ یا پھر اسے نماز سے اتنا شغف ہے کہ وہ طویل نماز میں اختصار پیدا کرنے کی خواہش کو بھی مداخلت فی الصلوٰۃ سمجھتی ہے اور اس سلسلے میں اسے جو تنبیہ کی جاتی ہے اس کی علت وہ طویل نماز کو نہیں بلکہ نفس نماز کو قرار دیتی ہے۔ ہمارا گمان ہے کہ یہی تیسری وجہ ہوگی اب بھی ایسے لوگوں کی کمی نہیں جو نماز کا ایسا ذوق رکھتے ہیں کہ انہیں دوسرے فرائض زندگی کی پروا نہیں ملتی۔ اب حضورؐ صفوان بن محطل سے بیان لیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ: یا رسول اللہ! یہ نماز میں دو دو سورتیں پڑھتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ خدا خواستہ ادا کئے نماز کی وجہ سے زود کو ب نہیں کرتے بلکہ نماز کو طول دینے سے روکتے ہیں۔ انہوں نے بار بار ادھر توجہ دلائی ہوگی اور جب کوئی شنوائی نہ ہوئی ہوگی تو دو ایک بار زود کو ب

کی بھی نوبت آگئی ہوگی۔ روایت میں اس کا کوئی ذکر نہیں کہ صفوان اپنی بیوی کو طوی نماز سے کیوں دے سکتے تھے۔ یہ ظاہر اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ دوسرے گھر یوں فرائض میں کوتاہی ہو جاتی ہوگی۔ اب بھی بعض گھرانوں میں یہ مناظر دیکھنے میں آتے ہیں کہ ادھر بچہ رو رہا ہے ادھر نمازی مسلسل جاری ہیں۔ ادھر ہانڈی چلی جا رہی ہے اور ادھر تلاوت کا تسلسل نہیں ٹوٹتا۔ ادھر شوہر، دوسرے افراد خانہ بھوکے بیٹھے ہیں اور ادھر وظیفہ ہے کہ ختم ہونے کا نام نہیں لیتا۔ اسی قسم کی کچھ باتیں ہوں گی جن کی وجہ سے جناب صفوان اختصار نماز کو پسند کرتے ہوں گے مگر بیوی کے شغف یا ضد میں کوئی کمی نہ آتی ہوگی۔ ایک وجہ اور بھی ہو سکتی ہے جس کا ذکر آگے آتا ہے۔

برحال حضورؐ نے صفوان کا بیان سننے کے بعد جو فیصلہ دیا وہ یہ ہے کہ اگر ایک ہی سورت ہوتی تو لوگوں کے لیے کافی ہو جاتی۔ یہ عجیب جملہ ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ایک ہی سورۃ پڑھنا کافی ہے بلکہ ان الفاظ کے صحیح معنی یہ ہیں کہ اگر جو سی یا سورت کا ہوتا یعنی قرآن میں اگر سورت ہی ایک ہوتی تو لوگوں کے لیے کافی ہو جاتی۔ تین آیات کے سورۃ عصر کے متعلق امام شافعی کا یہ قول مشہور ہے کہ اگر پورے قرآن میں صرف یہی ایک سورت ہوتی تو دنیا کے لیے کافی تھی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر سورت کا ایک خاص مرکزی مضمون ہوتا ہے جسے موجودہ دور کے مفسرین ”عمود“ کہتے ہیں۔ ہر سورہ کا مرکزی عمود دراصل ایک سی ہے یعنی اذانوں کو اذانت سکھانا۔ ارشاد نبویؐ کا مطلب بھی یہی ہے کہ اگر ایک ہی سورہ کا وجود ہوتا تو نفل پر ہے نماز میں اسی کو پڑھا جاتا اور ہر رکعت میں لوگ وہی پڑھا کرتے۔ جب پہلی سورت (اقراء) نازل ہوئی تو لوگ اسی کی تکرار کرتے ہوں گے۔ پس اگر نمازیں بھی ایک ہی سورت پر اکتفا ہو اور اسے طول نہ دیا جائے تو اس کے کافی ہونے میں کوئی شک نہیں۔ زیادہ سورتوں کا پڑھنا اگر ممنوع نہیں تو ضروری بھی نہیں۔ ایک یا زیادہ سورتوں کا پڑھنا اپنے اپنے موقعے محل کے مطابق ہونا چاہئے نہ کہ ہر وقت۔

اس سلسلے میں خود حضورؐ کا اسوۂ حسنہ بڑا سبق آموز ہے۔ بخاری، مسلم، ترمذی اور نسائی میں حضرت انسؓ سے ایک نہایت معنی خیز ارشاد نبویؐ یوں منقول ہے:

انی لا دخل فی الصلوۃ اذین ان اطلیٰ لہا فاصبح  
یکاء الصبی فاتجو زنی صلوٰتی لما اعلم من وجد  
امہ من بکاۃ (بیاض السنۃ ص ۱۷۷)

یہ اس نماز باجماعت کا ذکر ہے جس میں عورتیں بھی ہوتی تھیں۔ یہاں ایک طرف نبوی ذوق عبادت کا تقاضا یہ ہے کہ محبوبہ کے آگے سر جھکے تو بھکا ہی رہے، اُنھنے کا نام نہ لے مگر دوسری طرف، بندوں کی رعایت بھی ضروری ہے۔ اس لیے حضورؐ اپنے ذوق کے تسلسل کو اس لیے توڑ دیتے ہیں کہ بچوں کی آواز اگر یہ سے ماؤں کے ذوق عبادت

میں فرق آجاتا ہے۔ سوال یہ ہے ایک عورت اسی طرح اپنے شوہر کی رعایت کیوں نہ کرے۔ اور یہ صرف عورت ہی کے لیے نہیں بلکہ ان مردوں کو بھی جو اپنی بیویوں کو چھوڑ کر ساری رات نفل گزار دیتی ہیں، یہی حکم ہے کہ نماز چھوڑ کر اپنی بیویوں کے تقاضے پورے کریں۔

اس کے بعد صفوان کی بیوی وہ سری شکایت پیش کرتی ہے کہ میرا شوہر مجھ سے روزانہ زیادتی کرتا ہے جہاں تک ہمارا گمان ہے اس کا تعلق صوم رمضان سے نہیں، کیونکہ اس کی جرات وہ فوجانہ نہ کر سکتے تھے۔

اس کے بعد حضورؐ نے صفوان کا بیان یہ سنا تو انہوں نے کہا: یا رسول اللہ میں جوان ہوں اور جوانی کی مشیہ رکھتا ہوں اور افلا تک اپنے جنسی تقاضوں کو برداشت نہیں کر سکتا۔

حضورؐ نے یہ بیان سن کر یوں فیصلہ دیا کہ عورت کو نفل روزے اپنے شوہر کی اجازت ہی سے رکھنا چاہیئے۔ بہ نامہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضورؐ ایک اعلیٰ عبادت کو ہوس جوانی کی بھینٹ چڑھا رہے ہیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ وہ ایام جوانی چنانکہ افتہ تو دانی "دعویٰ" حضورؐ نفسیاریتہ انسانی کے بھی بہترین اذوال تھے اپنے جنسی تقاضوں کو بردار کرنے کے لیے انسان کی جائز ناجائز جن کر اس سے واقف نہ تھے۔ دل و مانع پر اس کے کتنے خراب اثرات پڑتے ہیں اور اس سے کیا کیا ظہر میں نکلنے اور انسانی فسادات رونما ہو سکتے ہیں ان سے حضورؐ اچھی طرح واقف تھے۔ یہ امر کا زمانہ وقت ہے کہ ایک فوجانہ مرد جو کسی کے روزے یا کسی اور وجہ سے اپنے جنسی تقاضے پورے نہ ہونے کے باعث کوئی ایسی ناجائز سبیل تلاش کرنے پر اتر آئے جس سے زیادہ بڑی اور کوئی بے حیائی نہ ہو۔ ایک بچ کو یہ بھی دیکھنا پڑتا ہے کہ جب دو برائیوں کے تقاضے ایک ساتھ اچھریں جن میں کسی ایک کو اختیار کرنا پڑے تو وہ دونوں میں سے کسے اچھریں اختیار کر دے کہ قبول کرے۔ یا اگر دو قدروں میں تقاضا ہو تو وہ کسے اعلیٰ تر قرار دے کہ اختیار کرے۔ یہاں ایک طرف روزے کا ثواب ہے اور دوسری طرف سخت معاشری یا اخلاقی خرابی کا خطرہ۔ ایک طرف حصول خیر ہے اور دوسری جانب اجتناب شر۔ حضورؐ نے حصول خیر کو ملوثی فرمادیا اور اس پر اجتناب شر کو ترجیح دی اس لیے کہ اجتناب شر خود ہی ایک حصول خیر ہے۔

پھر جو بیوی سری شکایت پیش کرتی ہے کہ میرا شوہر ہر روز صبح کی نماز قضا کر کے پڑھتا ہے حضورؐ صفوان سے صورت حال دریافت فرماتے ہیں تو وہ بہ عذر پیش کرتے ہیں کہ ہماری قوم کے سارے افراد سورج نکلنے کے بعد بیدار ہونے کے عادی ہیں۔ حضورؐ نے کوئی قول اسے کفر نہیں دیا بلکہ حکیمانہ، مہمانانہ، خیر خواہانہ اور ہمدانہ انداز سے اسے ہدایت فرمائی کہ عورت کا مطالبہ درست ہے اور تہنیک نماز صبح وقت پر ادا کرنی چاہیئے۔ جب عورت سے تم نفل روزے چھڑوا سکتے ہو اور نماز مختصر کرنا سکتے ہو تو فرض صبح کو بروقت ادا

کہنے کا صحیح مطالبہ تم کیوں نہ پورا کرو۔ یہ رعایت صرف عورت کی نہیں بلکہ دراصل خدا کا مطالبہ ہے۔ حضورؐ کے ان تمام عادلانہ اور حکیمانہ فیصلوں پر ایک نظر بازگشت ڈالئے تو ایک عجیب نکتہ سامنے آتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ نماز روزہ ہو یا کوئی اور عبادت اس کا کوئی فائدہ خدا کو نہیں پہنچتا۔ سارے فائدے گھوم پھر کر انسانی معاشرے ہی کو حاصل ہوتے ہیں۔ اسلام کو اگر ایک وسیع و ہمہ گیر سوشل نظام قرار دیا جائے تو غلط نہ ہوگا۔ تمام عبادات کا مقصد اسی معاشری نظام کو سنوارنا اور نکھارنا ہے۔ معاشرے کا آغاز گھریلو نظام سے ہوتا ہے۔ اگر عبادات و مناسک ہی سے اس نظام میں خلل آنے لگے تو ان میں مناسب ترمیم کر دینی چاہیئے۔ زندگی کا صرف ایک ہی خانہ نہیں جسے محض نماز روزے یا وظائف و اوراد سے پر کر دیا جائے۔ زندگی کے بے شمار خانے ہیں جو باہم مل کر ایک وحدت بنتے ہیں۔ زندگی میں کچھ ہنسنا ہے، کچھ رونانا ہے۔ کچھ محنت سے کچھ تفریحات ہیں۔ کچھ دوست احباب ہیں کچھ بال بچوں کے حقوق ہیں کچھ قرابتیں ہیں کچھ مہمان ہیں۔ کچھ کار بار اور لین دین ہے کچھ رد و قدر ہے۔ کچھ جنگ ہے۔ کچھ صلح ہے۔ کچھ بازار اور دوکان ہے کچھ مسجد ہے، کچھ جلوت ہے کچھ خلوت ہے۔ غرض زندگی کے بے شمار خانے ہیں اور انسانی نصب العین یہ ہے کہ ان سارے خانوں میں ایک توازن و تناسب کے ساتھ امتزاج پیدا کرے۔ اسی عمل کا نام قرآنی اصطلاح میں احسان (حسن کا رسی) ہے جو انسانی کردار کا آخری رتبہ ہے اور یہ رتبہ خود بھی اپنے اندر بے شمار مدارق رکھتا ہے۔ اگر ان سارے خانوں میں کسی ایک و دیہ کلی اناک ہو جائے تو لازماً دوسرے خانوں میں اسی تناسب سے خفا ہوا ہو کر توازن میں بگاڑ پیدا ہو جائے گا جسے قرآن بمقابلہ احسان، اسلوبہ کہتا ہے۔ ہر شے کا حسن اس کے تناسب و توازن میں ہے۔ اور محسن (حسن کار) وہ ہے جو اپنی زندگی کے تمام خانوں میں حسن کا راتہ توازن و تناسب کو قائم رکھے۔

جناب صفوان کی بیوی نے سب کچھ روزے نماز ہی کو سمجھ لیا تھا۔ اس کا قدرتی نتیجہ یہی ہو سکتا تھا کہ گھریلو زندگی کی خوشگوار یوں کا خانہ خالی ہوتا جائے اور معاشرے کا توازن اس سے متاثر ہونے لگے جتنوں نے اس اساعۃ کی نہایت حکیمانہ و عادلانہ اصلاح فرمادی۔ ہماری یہ بڑی غلطی ہے کہ ہم نماز روزے کو تو بڑی اہمیت دیتے ہیں اور گھریلو زندگی کی خوشگوار یوں یا معاشری نظام کے توازن کی وہ اہمیت ہماری نگاہوں میں نہیں۔ البتہ عبادات سے کوئی فائدہ نہیں جو معاشری یا گھریلو زندگی میں ناخوشگوار پیدا کرے۔ گھریلو خوشگوار کی لیے عورتوں کو روزے میں ملک چکھنے کی اجازت ہے۔ بلکہ نقلی روزے چھوڑ دینے کا حکم ہے اور نماز کی مختصر کر دینے کی ہدایت ہے۔ معاشرہ ہی درست کرنے کے لیے تو عبادات و مناسک ہیں پھر اللہ کا رسول نماز روزے کے ایسے انداز کو کیونکر گوارا کر سکتا تھا جو گھریلو معاشرے کی خوشگوار میں خلل انداز ہو

یہ ہو؟ اس فیصلہ بنوی پران عابد و نساہد زمین کو (اور دوسروں کو بھی) خصوصیت کے ساتھ غور کرنا چاہئے جو نماز روزے میں بڑا انہاک رکھنے کے باوجود ہر روز جھگڑے فساد کرنے میں بھی ویسا ہی انہاک رکھتے ہیں۔ حضورؐ کے اس فیصلے میں ہر دور کے ججوں کے لیے بھی بڑی اعلیٰ تعلیم ہے۔ جج کا کام صرف یہ نہیں کہ قانون کی پیروی میں یا وہ ایک خارجی تقاضوں کے لحاظ میں ہی کامل انہاک رکھے۔ اسے یہ دیکھنا چاہئے کہ زندگی — معاشرے، گھراور افراد سب کی — کن نوع سے مدد کرتی ہے۔ چہرہ دو قدروں میں ٹکراؤ ہو تو کسے ترجیح دی جائے اور دو برائیاں اپنی اپنی طرف کھینچ رہی ہوں تو کسے اہوں الشریعہ قرار دے کر اختیار کیا جائے عارضی یا مستقل طور سے زندگی پر اس کے کیا اثرات مترتب ہوں گے؟ جج کے معنی محض قانونی فیصلہ دینے والا نہیں۔ اسے تو ایک صمد ملکیت سے بھی زیادہ خیر خواہ انسانیت ہونا چاہئے۔

## مسلم ثقافت ہندوستان میں

مصنف مولانا عبدالحیہ سالک

مسلمانوں نے ہندوستان پر مدت دراز تک حکومت کی اور ان کے دور حکومت ہی میں ہندوستان کی حقیقی عظمت کی تاریخ بنی۔ برکیر پاک ہند کو مسلمانوں نے ایک ہزار سال کی مدت میں کن برکات سے آشنا کیا اور اس قدیم ملک کی تہذیب و ثقافت اور زندگی کے مختلف شعبوں پر کتنا وسیع اور گہرا اثر ڈالا۔ یہ اس کتاب میں بڑی خوبی سے بیان کیا گیا ہے۔ قیمت بارہ روپے۔

ملنے کا پتہ: سیکر میٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

## اعلان

مجلہ ثقافت کے جو خریدار ادارہ ثقافت اسلامیہ کی مطبوعات خریدیں گے ان سے محصول ڈاک نہیں لیا جائے گا بشرطیکہ وہ اپنے آرڈر کے ساتھ اپنا خریداری نمبر درج کریں۔

سیکر میٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور



## مطبوعات ادارۃ ثقافت اسلامیہ

### اسلام کا نظریہء حیات

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

قیمت آٹھ روپے

### الدین یسر

مصنفہ محمد جعفر شاہ پھلواری

قیمت چھ روپے

### اسلام میں حیثیت نسواں

مصنفہ مظہر الدین صدیقی

قیمت تین روپے آٹھ آنے

### اسلام اور مسئلہ زمین

مصنفہ پرویسر محمود احمد

قیمت چار روپے چار آنے

### مسئلہ اجتماع

مصنفہ محمد حنیف ندوی

قیمت تین روپے

### اسلام کا نظریہء اخلاق

مصنفہ مظہر الدین صدیقی

قیمت دو روپے

### زبردستوں کی آفائی

مصنفہ محمد جعفر شاہ پھلواری

قیمت تین روپے آٹھ آنے

### قرآن اور علم جدید

مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین

قیمت چھ روپے آٹھ آنے

### طب العرب

مصنفہ براؤن مترجمہ حکیم بیر واسطی

قیمت سات روپے چار آنے

### فقد عمر

مصنفہ شاہ ولی اللہ - مترجمہ امام خاں

قیمت چار روپے بارہ آنے

### اسلام کا نظریہء تاریخ

مصنفہ مظہر الدین صدیقی

قیمت تین روپے آٹھ آنے

### افکار ابن خلدون

مصنفہ محمد حنیف ندوی

قیمت چار روپے چار آنے

ادارۃ ثقافت اسلامیہ - کلب روڈ - لاہور - پاکستان

## ماہنامہ ثقافت لاہور

## اسلام کا معاشی نظریہ

مصنفہ مظہر الدین صدیقی  
قیمت ایک روپیہ بارہ آنے

## مآثر لاہور

مصنفہ سید ہاشمی فرید آبادی  
قیمت چھ روپے آٹھ آنے

## تہذیب و تمدن اسلامی

مصنفہ رشید اختر ندوی  
حصہ اول چھ روپے۔ دوم سات روپے آٹھ آنے  
سوم سات روپے

## ریاض السنن

مصنفہ محمد جعفر پھلواروی  
قیمت دس روپے

## ISLAM &amp; COMMUNISM

Dr. Khalifa Abdul Hakim  
Rs. 10/-

## ISLAMIC IDEOLOGY

Dr. Khalifa Abdul Hakim  
Rs. 12/-

## MUHAMMAD THE EDUCATOR

Robert Gulick  
Rs. 4/4-

## WOMEN IN ISLAM

Mazheruddin Siddiqi  
Rs. 7/-

## THE FALLACY OF MARXISM

Dr. Rafiuddin  
Re. 1/-

## ISLAM &amp; THEOCRACY

Mazheruddin Siddiqi  
Rs. 1/12/-

DEVELOPMENT OF ISLAMIC  
STATE & SOCIETY

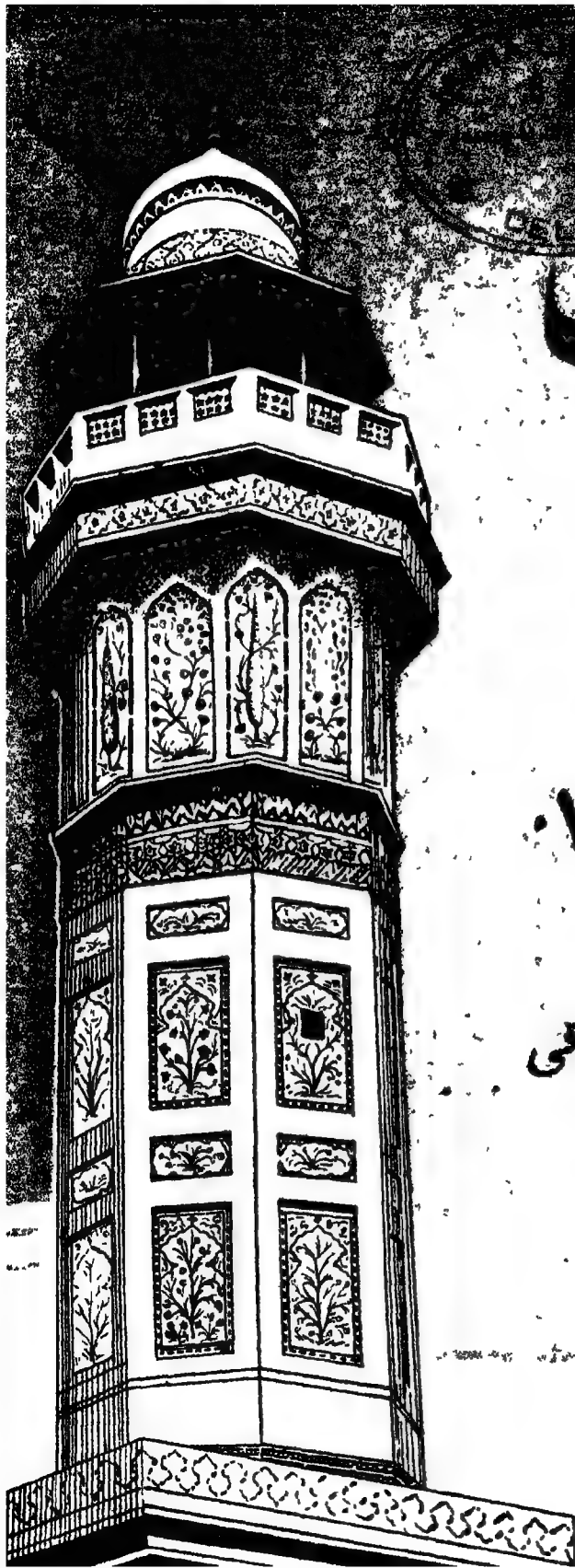
Mazheruddin Siddiqi  
Rs. 10/-

RELIGIOUS THOUGHT OF  
SAYYID AHMAD KHAN

B. A. Dar  
Rs. 10/-

Institute of Islamic Culture

CLUB ROAD, LAHORE



# ثقافت

اکتوبر ۱۹۵۹ء

مدیر: محمد حسین وزرائی

ادارہ ثقافت اسلام آباد

## قابل دید مطبوعات

اسلام اور موسیقی  
مصنفہ محمد جعفر شاہ پہلواروی  
قیمت تین روپے بارہ آنے

---

حکمت رومی  
مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم  
قیمت تین روپے آٹھ آنے

---

اسلام اور رواداری  
مصنفہ رئیس احمد جعفری  
قیمت حصہ اول سات روپے چار آنے،  
حصہ دوم سات روپے آٹھ آنے

---

حکمائے قدیم کا فلسفہ اخلاق  
مصنفہ بشیر احمد ڈار  
قیمت چھ روپے

---

اسلام اور مذاہب عالم  
مصنفہ مظہر الدین صدیقی  
قیمت چار روپے آٹھ آنے

---

حیات محل  
مصنفہ حسین ہیکل پاشا ترجمہ امام حاکم  
قیمت بائیس روپے آٹھ آنے

---

تاریخ جمہوریت  
مصنفہ شاہد حسین رزاقی  
قیمت آٹھ روپے

---

بیدل  
مصنفہ حوا جہ عباد اللہ اختر  
قیمت سات روپے آٹھ آنے

---

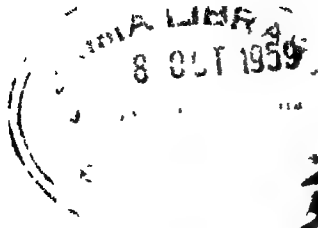
مسلم ثقافت ہندوستان میں  
مصنفہ عبدالمجید سالک  
قیمت بارہ روپے

---

افکار غزالی  
مصنفہ محمد حنیف ندوی  
قیمت آٹھ روپے آٹھ آنے

---

ادارۂ ثقافت اسلامیہ کلب روٹ لاہور



# ثقافت

مؤسس ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم

اکتوبر ۱۹۵۹ء

شمارہ ۱۰

جلد ۷

ادارہ تحریر

شاہد حسین رزاقی (مدیر مسئول)

محمد جعفر بھلواروی

محمد حنیف ندوی

رئیس احمد جعفری

بشیر احمد ڈار

فی پروجیکٹ  
بارہ آنے

سالانہ  
آٹھ روپے

ادارہ ثقافت اسلامیہ  
(کلب روڈ - لاہور پاکستان)

# ترتیب

|    |                        |                            |
|----|------------------------|----------------------------|
| ۳  | .....                  | تاثرات                     |
| ۵  | ڈاکٹر خلیفہ عبدالعلیم  | تشکیک                      |
| ۱۳ | پروفیسر رشید احمد      | اقبال کے سیاسی افکار       |
| ۳۲ | پروفیسر سعید احمد رفیق | ابن رشد                    |
| ۴۵ | محمد ثروت خاں          | عہد غزنوی کی علمی سرگرمیاں |
| ۵۳ | ڈاکٹر غلام جیلانی برق  | من کی دنیا                 |
| ۶۲ | محمد جعفر شاہ پھلواری  | عملی زندگی میں خیر و شر    |
| ۶۶ | تشریح حدیث             | مسلمان کے چند حقوق         |
| ۷۱ | .....                  | تازہ مطبوعات               |

مطالع و ناشر      مطبوعہ      مقام اشاعت  
 شام حسین رزاقی      حمایت اسلام پریس لاہور      ادارہ ثقافت اسلامیہ - کلب روڈ - لاہور

## تاثرات

جناب پروفیسر میاں محمد شریف نے ادارہ ثقافت اسلامیہ کے نئے ڈائرکٹر ہوئے ہیں۔ اس عہدہ کے لیے میاں صاحب کا انتخاب نہایت موزوں اور مناسب ہے۔ ان کا شمار پاکستان کی ممتاز ترین علمی شخصیتوں میں ہوتا ہے اور وہ تصنیفی و تخلیقی کاموں کی نگرانی و رہنمائی اور علمی اداروں کے نظم و نسق کا وسیع تجربہ بھی رکھتے ہیں۔ ایک فلسفی کی حیثیت سے میاں صاحب بین الاقوامی شہرت کے مالک ہیں اور ان کی عمر کا ایک بڑا حصہ فلسفہ کی خدمت میں صرف ہوا ہے۔ کیمبرج یونیورسٹی میں تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد ۱۹۱۷ء میں وہ اہم۔ اے۔ او کالج علی گڑھ میں فلسفہ کے پروفیسر مقرر ہوئے تھے اور چند سال کے بعد جب اس کالج نے مسلم یونیورسٹی کی شکل اختیار کر لی تو میاں صاحب شعبہ فلسفہ کے صدر بنائے گئے۔ ۱۹۲۵ء میں انڈین فلاسفیکل کانگریس کا صدر عمومی منتخب کر کے ان کی علمی خدمات کا اعتراف کیا گیا۔ اور فلسفہ سے ان کے غیر معمولی شغف کا نتیجہ قیام پاکستان کے بعد پاکستان فلاسفیکل کانگریس کے قیام کی شکل میں نکلا۔ میاں صاحب اس کانگریس کے بانی تھے اور انہی کو اس کا صدر منتخب کیا گیا۔ اور چند سال کے مختصر عرصہ میں فلاسفیکل کانگریس نے بڑی وسعت اور مقبولیت حاصل کر لی اور اس ملک کا ایک موقر علمی ادارہ بن گئی۔ فلسفہ کی ترقی اور فروغ کے لیے بین الاقوامی کوششوں میں بھی میاں صاحب علمی اور عملی حصہ لیتے رہے ہیں۔ وہ انٹرنیشنل فیڈریشن آف فلاسفیکل سوسائٹیز پیرس کی مجلس نظام کے رکن ہیں اور گزشتہ سال وینس میں اس کی جو کانفرنس ہوئی تھی اس میں نمایاں حصہ لیا۔ ۱۹۵۶ء میں یونیسکو کے زیر اہتمام ریاستہائے متحدہ امریکہ میں جو کانفرنس ہوئی تھیں ان سب میں بھی شریک ہوئے۔ ہوائین یونیورسٹی کی جانب سے ہر دس سال کے بعد ایسٹ اینڈ ویسٹ فلاسفیکل کانفرنس منعقد ہوتی ہے۔ میاں صاحب اس کانفرنس کے مستقل رکن ہیں اور اس سال جولائی میں اس کے دس سالہ اجلاس منعقد ہوا تو وہ اس میں شریک ہوئے۔

فلسفیانہ مباحث و افکار پر میاں صاحب کی چار کتابیں شائع ہو چکی ہیں۔

NATURE OR

TRAGEDY (2) BEAUTY (3) BEAUTY AND EXPRESSION (4) HISTORY OF

MUSLIM THOUGHT ان میں مؤرخ الذکر اسلامیات اور مسلمانوں کے حکیمانہ افکار کا مطالعہ کرنے والوں کے لیے ایک قابل قدر تصنیف ہے۔ ان تصانیف کے علاوہ CONTEMPORARY INDIAN

PHILOSOPHY اور HISTORY OF PHILOSOPHY EASTERN AND WESTERN PHILOSOPHY کے مؤلفین میں بھی میاں صاحب شامل ہیں۔ آج کل حکومت پاکستان کی سرپرستی میں مسلمانوں کے افکار کی ایک نہایت جامع اور مبسوط تاریخ HISTORY OF MUSLIM PHILOSOPHY ترتیب دی جا رہی ہے جس کے مرتب اور سکریٹری میاں صاحب ہیں۔ ان متقبل تصانیف کے علاوہ میاں صاحب نے درجنوں مقالے بھی لکھے ہیں۔ اور پاکستان کے دو بلند پایہ جرائد مجلہ اقبال اور پاکستان فلاسفیکل جرنل کے مدیر اعلیٰ ہیں۔ یہ جرائد بزم اقبال لاہور اور پاکستان فلاسفیکل کانگریس کے ترجمان ہیں۔

تقسیم ہند سے قبل تین سال تک میاں صاحب مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے وائس چانسلر رہ چکے ہیں۔ اور قیام پاکستان کے بعد انہوں نے اسلامیہ کالج لاہور کے پرنسپل، پنجاب یونیورسٹی کے میر شعبہ فنون، یونیورسٹی کمیشن کے سکریٹری نیز یونیورسٹی کی گورننگ باڈی اور چانسلر کئی کے رکن کی حیثیت سے ہمارے علمی اداروں کی قابل قدر خدمات انجام دی ہیں۔

مرحوم خلیفہ عبدالحکیم صاحب نے چند اعلیٰ مقاصد کو پیش نظر رکھ کر ادارہ ثقافت اسلامیہ قائم کیا تھا اور ان کی رہبری میں اس ادارہ نے صرف چند سال کے عرصہ میں اتنی ترقی کر لی کہ پاکستان میں اپنی نوعیت کا سب سے بڑا ادارہ بن گیا۔ اب اس ذمہ داری کو میاں صاحب نے سنبھالا ہے اور ان کی علمی قابلیت، عمل صلاحیت اور وسیع تجربہ کی بنا پر یہ یقین ہے کہ ان کی رہنمائی میں ہمارا ادارہ روز افزوں ترقی کرے گا اور ان امور کی تکمیل میں پوری طرح کامیاب ہوگا جو اس کے قیام کا بنیادی مقصد ہیں۔



ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

# تشکیک

سقراط، افلاطون اور ارسطو سے پہلے یونانی حکمت پر تشکیک کا حملہ ہو چکا تھا۔ سوفسطائی مطلقیت سے اضافیت اور نسبیت پر آچکے تھے۔ وہ یونان میں اس تعلیم کو پھیلا چکے تھے کہ علم مطلق انسان کے لیے قابل حصول نہیں اور خیر مطلق کا کوئی وجود نہیں۔ ہر فرد خود ہی معیار علم اور معیار کائنات ہے۔ نیکی اور بدی بھی ہر فرد اور ہر قوم کی الگ الگ ہے اور کوئی مطلق معیار ایسا قائم نہیں ہو سکتا جس کی کسوٹی پر اس کو پرکھ سکیں۔ سقراط سے لے کر ارسطو تک اس تعلیم کے خلاف جو رد عمل ہوا وہ اس حقیقت کے اثبات کی کوشش تھی کہ علم مطلق اور خیر مطلق کا وجود ہے۔ یہ دونوں حقیقت میں ایک ہی ہیں اور انسان اس نصب العین کو سامنے رکھے بغیر انسان نہیں بن سکتا۔ ان کے بعد اوتنے درجے کے فلاسفہ ابیقر اور زینو بھی علم اور خیر کے قائل تھے اگرچہ ان کا معیار علم اور معیار خیر الگ تھا۔ رواقی کہتے تھے عارفانہ بصیرت سے انسان فطرت کے اندر ربوبیت کا مشاہدہ کر سکتا ہے اور مشیت ایزدی کے مطابق اپنی سیرت کو ڈھال سکتا ہے۔ ابیقر بھی اس کا قائل تھا کہ انسان حقیقت سے آشنا ہو سکتا ہے اور صحیح علم کے حصول سے توہمات سے نجات پا کر سرور و سکون حاصل کر سکتا ہے۔ لیکن حقیقت شناسی سے مایوس لوگ بھی ان کے معاصرین میں موجود تھے۔ یہ ضروری تھا کہ تعلیمات اور عقائد کے تناقض اور استدلال کی کشمکش سے تنگ آکر پھر کچھ ایسے لوگ پیدا ہوں جو حقیقت کے عرفان سے مایوس ہو جائیں۔ پر ہو جو تشکیک کا علم بردار ہے ارسطو کا معاصر اور اسکندر اعظم کا دوست تھا۔ اسکندر نے جب ہندوستان پر حملہ کیا ہے تو پر ہوا اس کے ساتھ تھا۔ یہاں ہندی فلسفوں کی جنم بھی اس کے کان میں پڑی ہوگی۔

پر ہو کہتا ہے کہ سادت طلبی انسان کی فطرت کا تقاضا ہے اور اس کے سوا کوئی نصب العین نہیں ہو سکتا۔ لیکن کئی حیات کا تجسس انسان کو سادت نہیں بخشتا۔ فلسفیانہ بحثوں میں مافی کوفت کے سوا کیا حاصل ہوتا ہے۔ کوئی دو مذاہب فلسفہ بھی ایسے نہیں جو اساسی مسائل میں اتفاق رکھتے ہوں۔ استدلال اور تاویل کا میدان وسیع ہے کوئی شہسوار جدھر چاہے غنم گسیختہ نکل جائے۔ آغاز و انجام حیات سے کون

واقع ہو سکتا ہے۔ کائنات کی کتاب گنہ کے شروع اور آخر کے اوراق گرے ہوئے ہیں۔ کیا معلوم ہو سکتا ہے کہ یہ سلسلہ کدھر سے آتا اور کدھر جاتا ہے۔ عقل کی راہ پر پیچ میں ہرزہ گردی کرنے سے کب کوئی منزلی مقصود تک پہنچا۔ انسان کو جو سکون قلب میسر ہو بھی سکتا ہے وہ بھی حکمت سے متعلے حیات کی گرہ کھولنے کی کوشش میں جاتا رہتا ہے۔ ضروری ضروری باتوں پر بھی یقین ناپید ہو جاتا ہے۔ عقل کے ذریعے سے یہ جھگڑے کبھی ختم نہیں ہو سکتے۔ انسان جو حل بھی تلاش کرے وہ متناقضات سے بری نہیں ہوتا ہر دعویٰ کے ثبوت میں اتنے ہی دلائل مہیا ہو سکتے ہیں جتنے کہ اس کی تردید میں گنہ حیات ناقابل فہم ہے۔ اصل عارف وہ ہے جو کسی قسم کا کوئی دعویٰ پیش نہ کرے اور جہاں تک ہو سکے اپنے فیصلے کو معلق رکھے اور گراں گم بحثوں سے پرہیز کرے۔ اس کو چاہیے کہ جہاں انتہائی مسائل پر بحث ہو وہاں نہ اقرار کرے اور نہ انکار۔ ہر شخص کی طرح علم کے عدم امکان کا بھی یقین کے ساتھ اور نہ دشواری کے ساتھ دعویٰ کرنا ناجائز ہے۔ ہر ہو کی تفلیک کوئی ایسی فلسفیانہ تفلیک نہیں ہے جیسی کہ لٹل تفلیک ہم کو زمانہ حال میں ہیوم کے فلسفے میں ملتی ہے۔ سیدھے سادے عملی آدمی اور سیدھے سادے ذہنی آدمی ہمیشہ انتہائی مسائل کی نسبت اسی قسم کا رویہ اختیار کرتے ہیں۔ فلسفیانہ موثر کافیلوں کی وجہ سے عملی اور مذہبی آدمی کسی فلسفی کو اپنے سے زیادہ ماحول اور عارف نہیں سمجھتا بلکہ عرف عام میں فلسفہ ایک قسم کا خطبہ ہے جس میں بعض لوگ مبتلا ہو جاتے ہیں۔ خدا اور کائنات اور غایت حیات کی نسبت ان کا وہی رویہ ہوتا ہے جو نظیر اکبر آبادی نے اپنے اس شعر میں پیش کیا ہے:

پڑے جھٹکتے ہیں لاکھوں ملا، کروڑ ہندت ہزار سیانے

بغور دیکھا نظیر آخر خدا کی باتیں خدا ہی جانے

ایسا شخص عملی زندگی میں اپنے حواس اور تجربے پر بھروسہ کرتا ہے اور مذہبی زندگی میں ہے چون و چرا عقائد و روایات کو تسلیم کر کے چین سے زندگی بسر کرتا ہے۔ لوگوں نے یہ ہو کے متعلق طرح طرح کے قصے بیان کئے ہیں جو سب آرائش داستان ہی معلوم ہوتے ہیں کہ وہ اپنے حواس پر بھی بھروسہ نہیں کرتا تھا۔ سامنے سے آتی ہوئی گاڑی کو دیکھ کر راستے سے ہٹتا نہیں تھا کہ کیا معلوم یہ یقینی طور پر گاڑی ہے بھی یا نہیں اور اگر ہے تو اس سے بچنے میں یقینی طور پر کچھ فائدہ بھی ہے یا نہیں۔ اگر اس کے ساتھی اس کو بچاتے نہ رہتے تو کہیں گڑھے میں گر کر ہلاک ہو جاتا یا کسی گھوڑے کی ٹاپ اس کے سر پر پڑتی۔

فلسفیانہ تفکر بڑی جانچا ہی کا کام ہے لیکن نتیجہ اکثر اوقات کوہ کندن اور کاہ برآوردن سے زیادہ نہیں ہوتا۔ خود مفکر کو کچھ تسکین ہو جاتے تو ہو جانے دوسروں کے لیے اس کی کوئی یقینی قیمت نہیں ہوتی۔ حکیمانہ

مزاج کے لوگ اس کو بہترین عمل اور مشغلہ سمجھتے ہیں۔ جب تک فطرت اس انداز کے لوگ پیدا کرتی ہے گی، فلسفیانہ جہد و جہد دنیا میں جاری رہے گی۔ بعض قومیں کسی دور میں تھک کر با رہ جاتی ہیں تو یا ایمان بے دلیل میں پناہ لیتی ہیں یا تشکیک میں۔ افلاطون کے بعد اس کی اکاڈمی بھی اس کا فکس ہو گئی۔ کہتے ہیں کہ اکاڈمی کا نام کارینڈا اخلاقیات میں بھی تشکیک برتنے لگا اور جب ایک سیاسی سفارت کے سلسلے میں وہ روایا تو اس نے مذہب تشکیک کی حمایت میں ایک عجیب حرکت کی۔ ایک روز بڑے زور شور سے اس نے عدل کی حمایت میں ایک تقریر کی اور لوگوں کو قائل کر دیا۔ دوسرے روز اپنی ہی تردید میں ویسی ہی مدلل تقریر کر ڈالی اور لوگوں کو حیرت میں ڈال دیا۔ اس سے اس کو یہ ثابت کرنا مقصود تھا کہ استدلال بھی ایک ہتھکنڈا ہے۔ زور و خطابت سے جدھر چاہو بہہ نکلو اور دوسروں کو بھی بہا لے چلو۔ اسی وجہ سے اکثر لوگ استدلال سے عاجز اور مغرب و مغلوب تو ہو جاتے ہیں لیکن قائل نہیں ہوتے۔ اکاڈمی والوں نے یقینی علم سے ہٹ کر احتمال کا ایک نظریہ قائم کیا کہ یقین کا مل تو نہیں ہو سکتا لیکن احتمال کی مقدار کم و بیش ہو سکتی ہے۔ مخالف و موافق دلائل کو تول کر جدھر پڑا بھاری ہو اسی کو صحیح سمجھ کر عمل کرنا چاہیئے۔ وہ کہتے ہیں کہ عملی اغراض کے لیے یقین کا مل کو مقدم سمجھنا حکمت عملی کے خلاف ہے۔ ان لوگوں نے منطق احتمال کو اچھی خاصی ترقی دی۔ ان کی یہ بات کچھ ایسی بودی بھی نہیں ہے جیسی کہ بادوی النظر میں معلوم ہوتی ہے۔ عملی زندگی زیادہ تر احتمالات ہی میں بسر ہوتی ہے۔ حسن ظن اور سوء ظن سب احتمال ہی ہے۔ ایک مذہبی پیشوا کی نسبت مشہور ہے کہ اُس نے ایک کافر سے کہا کہ دیکھو بغیر کافی دلیل کے خدا کو مان کر اس کی اطاعت کرو تو منطق احتمال کی رو سے تمہارے لیے بہتر ہے۔ اگر کوئی خدا ہوا تو مرنے کے بعد ہم اور تم برابر ہوں گے۔ نہ کسی کو نفع نہ کسی کو نقصان۔ لیکن اگر بات یہ نکلی کہ خدا ہے تو ہم مزے میں رہیں گے اور تم ابد الابد تک جہنم کا عذاب بھیلو گے۔ جدید طبیعیات کا فلسفہ تمام تر احتمال کا فلسفہ ہے۔ اس سے قبل فطرت کے قوانین کو لوگ اٹل اور ناقابل تغیر سمجھتے تھے لیکن طبیعی فلسفی فطرت کے اٹل قوانین کا قائل نہیں ہے اور یہ کہتا ہے کہ تمام قوانین مادے کی آزاد حرکتوں کا اوسط نکالنے سے پیدا ہوتے ہیں اور جتنے قوانین فطرت ہیں سب تجربی اور استقرائی ہیں۔ یقین کا مل اور علم مطلق کا درجہ ان کو حاصل نہیں ہو سکتا۔ آئن سٹائن اور اس کے بعض معاصرین کے وضع کردہ قانون اضافیت نے علم فطرت کی مطلقیت کا بہت کچھ خاتمہ کر دیا ہے لیکن یہ تشکیک فلسفے کے راستے سے نہیں آئی اور عجیب بات یہ ہے کہ اُس کا ماخذ سب سے زیادہ یقینی علم یعنی ریاضیات کا علم ہے۔

سوچنے والے مختلف راستوں سے تشکیک پر پہنچتے ہیں۔ ایک سیدھی سی بات تو یہ ہے کہ علم حاس

سے حاصل ہوتا ہے اور حواس کی شہادت نہایت بے اعتبار ہوتی ہے۔ ایک ہی چیز مختلف لوگوں کو مختلف نظر آتی ہے اور مختلف پہلوؤں سے مختلف معلوم ہوتی ہے۔ رنگ اور ذائقہ وغیرہ کی نسبت تو عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے کہ زبان اور آنکھوں کے فرق اور عادت کے اختلاف سے مختلف لوگوں کی شہادت مختلف ہوتی ہے ان میں سے کس کو ٹھیک کہا جائے اور کس کو غلط۔ اگر حضرت یرقان کو انسانوں کی عام حالت بنا دے تو دنیا میں اب جو کچھ سفید ہے وہ مسلم طور پر زرد ہو جائے۔ اس وقت سفید کو سفید کہنے والا آدمی غلطی پر شمار ہوگا۔ اسی طرح چیزوں کا بڑا یا چھوٹا ہونا، دور یا نزدیک ہونا سب اضافی اور اکات ہیں۔ دائیں بائیں، اوپر نیچے کے تصورات سب اضافی ہیں۔ پانی کے گلاس کے اندر آدھا ڈوبا ہوا ظلم خشک کر دکھائی دیتا ہے۔ برف میں سے ہاتھ کو نکال کر معمولی پانی میں ڈبو کر دیکھو تو پانی گرم معلوم ہوتا ہے۔ لیکن زیادہ گرم پانی میں سے ہاتھ نکال کر اس معمولی پانی میں ڈبو کر دیکھو تو وہ ٹھنڈا معلوم ہوتا ہے۔ نظر کے کم و بیش ہونے سے کتاب کے حروف کسی کو روشن معلوم ہوتے ہیں اور کسی کو دھندلے، کسی کو بڑے اور کسی کو چھوٹے۔ غرض یہ کہ حواس سے سیکڑوں قسم کے دھوکے ہوتے ہیں۔ متشکک کہتا ہے کہ ان کو دھوکا کیوں کہتے ہو۔ دھوکے کا فیصلہ تو دہاں ہو سکتا ہے جہاں کوئی یقینی اور مستقل معیار ہو۔ جب کوئی ایسا معیار نہیں مل سکتا تو جو شخص جس چیز کو جیسے محسوس کرتا ہے اس کے لیے اس حالت میں وہی درست ہے۔ اس سے زیادہ گہری تشکیک خود عقل کی ماہیت پر غور کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔ ہمارا تمام علم یا حواس سے حاصل ہوتا ہے یا عقل کے سانچوں میں ڈھلتا ہے۔ لیکن زمان و مکان اور عقل کے علت و معلول کے سانچے اگر نفس انسانی کے سانچے ہیں تو ہمارا تمام علم مطلق نہیں بلکہ اعتباری یا اضافی اور نفسی ہے۔ علی الاطلاق کسی حقیقت کا علم ہو ہی نہیں سکتا۔ یہ وہ طریقہ ہے جو فلسفہ جدید کے امام اعظم کانٹ نے اختیار کیا حالانکہ وہ اپنے نزدیک اس انداز سے تشکیک کے غلط جہاد کر رہا تھا۔ نتیجہ کانٹ کے منشا کے بالکل خلاف نکلا۔ جدید انسان کو قدما کے مقابلے میں بہت زیادہ پختہ دلائل میسر آ گئے کہ وجود مطلق کا علم مطلق انسانی عقل کے بس کی چیز نہیں ہے۔

کائنات ہم کو جیسی معلوم ہوتی ہے ہماری عقل اور حواس کی وجہ سے اس کی یہ صورت ہے۔ اندھے میں فقط ایک حس غائب ہوتی ہے تو نور و رنگ کی تمام کائنات اس کے لیے معدوم رہتی ہے کیا اس کا امکان نہیں ہے کہ اگر ایک چھٹی حس مینائی سے بھی اعلیٰ تر کسی میں پیدا ہو جائے تو کائنات کا جو پہلو اس کے سامنے آئے وہ آنکھوں والوں کے سامنے بھی بیان نہ کر سکے اور اگر وہ بیان کرے تو اس حس سے محروم مخلوق اس کو کسی طرح سمجھ نہ سکے۔ اس امر کا احتمال غالب ہے کہ مختلف ہستیوں کی کائنات مختلف ہوتی ہے

اب اگر کوئی یہ پوچھے کہ ان مختلف کائناتوں میں سے کون سی کائنات اصلی ہے یا اصل سے قریب تر ہے تو اس کا کون جواب دے سکتا ہے۔ زیادہ قرین جواب یہ ہو گا کہ سب اصلی ہیں اور کوئی بھی اصلی نہیں۔ ہمارے روزمرہ کے تجربے میں بھی جو امور آتے ہیں ان کے عادی ہو جانے کی وجہ سے ہم کو ان پر کوئی حیرت نہیں ہوتی اور اضافیت کا شبہ دل میں پیدا نہیں ہوتا۔ ایک نارنگی کی نسبت جو اس سے پوچھو تو آنکھ کھلتی ہے کہ یہ زرد ہے۔ قوتِ ذائقہ کہتی ہے کہ یہ میٹھی یا ترش ہے۔ قوتِ شامہ کہتی ہے کہ یہ خوشبودار ہے۔ ان میں سے ہر معلومات دوسری سے بالکل بے تعلق ہے۔ آنکھ آواز سے نا آشنا اور کان بھارت سے بیگانہ۔ اس پر بھی ہم شے مدد رک کو ایک مستقل حقیقت سمجھتے ہیں۔ کوئی کچھ نہیں بتا سکتا کہ نارنگی اصل میں کیا ہے۔ آنکھ نے کچھ کہہ دیا اور ناک نے کچھ اور زبان نے کچھ۔ اور مختلف زبانوں اور ناکوں اور آنکھوں نے مختلف شہادتیں دیں اس پر بھی ہم اپنے آپ کو دھوکے میں رکھتے ہیں کہ ہم کو نارنگی کا علم مطلق حاصل ہے اور اس کو تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں ہوتے کہ ہم گوشتے حقیقی کا نہ علم ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔ اگر ہمارے پاس پانچ کی بجائے پانسو حواس بھی ہوں تو بھی وہ ہم کو حقیقتِ مطلق سے واقف نہیں کر سکتے۔

حقائقِ اشیاء کی نسبت خود ایک ہی فرد کی رائے کس قدر بدلتی رہتی ہے۔ تندرستی اور بیماری، مسرت اور غم، گرمی اور سردی، راحت اور تکلیف میں ایک ہی چیز کی نسبت کتنی رائیں بدلتی ہیں۔ جن و شباب کی نسبت بچے کی اور نظر ہے جو ان کی اور اور بدھے کی اور۔ غم زدہ اور مایوس انسان کو بادِ بہاری بھی بری معلوم ہوتی ہے۔ بقولِ انشا :

نہ چھڑائے نکبت بادِ بہاری راہِ لگ اپنی تجھے اٹکھیلیاں سو بھی ہیں ہم نیرا بیٹھے ہیں  
اب کس سے پوچھیں کہ ان امور کی اصلی کیفیت کیا ہے۔ جس مستی کے احساسات میں زرا انداسی باتوں میں  
اس قدر تغیر ہو جاتا ہو اس کے حقیقت آشنا ہونے کا دعویٰ ہم کو کس قدر بے مینا و معلوم ہوتا ہے۔

محسوسات سے ہٹ کر اخلاقی تصورات اور خیر و شر کے معیارات کو لیجئے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھگوان قیامت تک نہیں مٹ سکتا۔ مختلف قوموں کے رسوم و رواج میں کس قدر فرق ہے۔ تعلیم اور ماحول اور مذہب اور روایات نے ہر گروہ کو الگ سانچے میں ڈھال رکھا ہے اور :

کس نگوید کہ دوزخ من ترش است

ہر ایک کا دین الگ اور ہر ایک کا قبلہ الگ۔ ایک مذہب کا ولی دوسرے مذہب کا شیطان۔ ایک کے ملاک

دوسرے کے احسان و اداہام۔ ایک گروہ ایک طریقے کو عین نیکی قرار دیتا ہے۔ دوسرا اس کو عین بدی سمجھتا ہے۔ جرائم پیشہ اقوام نے اپنے جرائم کی دیویاں اور دیوتا بنا رکھے ہیں۔ ٹھگوں کے ہاں قتل و غارت گاہ عبادت میں شمار تھا۔ ایک گروہ ایک طریقے کو عدل کہتا ہے۔ دوسرا اسے ظلم سمجھتا ہے۔ بعض قوموں میں بہنوں اور بیٹیوں سے بھی شادی جائز تھی۔ دوسری قوموں میں اگر کوئی ایسی حرکت کرے تو اس سے زیادہ کوئی جہیث مخلوق شمار نہ ہو۔ پاسکل کہتا ہے۔ کوئی عدل یا ظلم ایسا نہیں ہے جس کا رنگ آب و ہوا کے ساتھ بدل نہ جائے۔ طول البلد اور عرض البلد کے ساتھ آئین و قوانین بدل جاتے ہیں۔ خط استوا کے ادھر کی صداقت اور ہمارے اور ادھر کی صداقت اور۔ مردِ آیام نے کئی نیکیوں کو بُرائیاں اور بُرائیوں کو نیکیاں بنا دیا۔ کوئی پہاڑ یا دریا ایک قسم کے عدل کی سرحد بن جاتا ہے۔ سرحد کے ادھر ایک چیز صداقت ہے اور سرحد کے ادھر ضلالت۔ ان اختلافات کو جانچنے کے لیے کوئی کہاں سے لائیں۔

متشککین نے استدلال پر ایک بڑا اعتراض یہ کیا ہے کہ ہر استدلال میں نتیجہ مقدمات سے نکلتا ہے اگر مقدمات صحیح ہیں تو نتیجہ صحیح ہوگا۔ لیکن کسی مقدمے کو صحیح ثابت کرنے کے لیے اس کو دوسرے مقدمات کا نتیجہ ثابت کرنا ہوگا اور پھر ان مقدمات کا ثبوت درکار ہوگا۔ یہاں تک کہ ہم ایسے مقدمات پر پہنچ جائیں گے جن کو بدی بھی سمجھ کر بے استدلال صحیح تسلیم کرنا ہوگا۔ متشککین کہتے ہیں کہ کوئی صداقت بدی نہیں۔ اگر آخری فیصلہ حواس پر آن کر ٹھہرے تو حواس کی بے اعتباری تو ظاہر و باہر ہے۔ اگر نوع انسان کے اجماع کو معیار قرار دیں تو یہ اجماع نہ کبھی کسی بات پر ہوا اور نہ ہو سکتا ہے۔ اور اگر یہ اجماع مہو بھی تو وہ دلیل صداقت نہیں ہو سکتا۔ نوع انسان صدیوں یہ سمجھتی رہی کہ یہ بدی ہی حقیقت ہے کہ سورج زمین کے گرد چکر لگاتا ہے اور زمین ساکن ہے۔ اس کے بعد نئی معلومات اور مفروضات نے حواس کو جھٹلا کر معاملہ بالکل الٹ پلٹ کر دیا۔ لیکن جو کچھ اب سمجھتے ہیں اس کا کیا اعتبار ہے۔ نظریہ اضافیت والوں نے اب یہ دعویٰ کر دیا ہے کہ پرنیکس اور نیوٹن کی کائنات کا کہیں وجود نہیں اور جس کو وہ مستقل فطرت سمجھتے تھے وہ فقط اُن کے ذہن میں موجود تھی۔

اب ہم پھر ان متشککین کی طرف واپس آتے ہیں جو افلاطون کی اکاڈمی میں پیدا ہوئے۔ افلاطون نے کہا تھا کہ حیرت فلسفے کی ماں ہے۔ حیرت کا تشکیک سے بڑا قریبی تعلق ہے۔ سقراط کے مکالمات میں تشکیک ہی ہر بحث و تحقیق کا نقطہ آغاز ہوتی ہے اور بعض اوقات طویل بحث کے آخر تک سقراط مسئلے کو معلق ہی رکھتا ہے۔ بعد میں اکاڈمی کے فلاسفہ اگر تشکیک کی طرف واپس آئے تو ایک لحاظ سے

یہ سقراطی انداز کی طرف ایک رجعت تھی۔ سقراط کا یہ قول مشہور ہے کہ میں جانتا ہوں کہ میں کچھ نہیں جانتا:  
 جانا تو یہ جانا کہ نہ جانا کچھ بھی معلوم ہوا کچھ نہ معلوم ہوا

سقراط سے یہ سوال کیا گیا کہ یہ کیا معنا ہے کہ ڈلفی کی کاہنہ کہتی ہے کہ تم ایشیا میں سب سے زیادہ عقل مند ہو اور تم کہتے ہو کہ میں کچھ نہیں جانتا۔ سقراط نے کہا کہ وہ بھی سچی ہے اور میں بھی سچا ہوں۔ جاہل ہم سب ہیں لیکن تم جہل مرکب میں مبتلا ہو تم کو اپنی جہالت کا بھی علم نہیں۔ میں عالم ہوں مگر اپنی جہالت کا عالم۔ لیکن سقراط صداقت کے حقیقی وجود کا منکر نہ تھا اور نہ اس کی طلب سے مایوس تھا۔ سقراط کی تشابک صداقت کی تلاش کا ایک ذریعہ تھا۔ اس کے ذریعے سے وہ خود بھی مشق تفکر کرتا تھا اور دوسروں کو بھی سوچنے کی عادت دلاتا تھا۔ لیکن کمزور طبائع تھک کر راستے ہی کو منزل بنا لیتی ہیں۔ وہ خود تو ظلمات تشکیک کو عبور کر کے آب حیات تکسب پہنچ گیا لیکن جب سقراط اور افلاطون کی قسم کے بلند نفس لوگ نہ رہے تو یہ اصول تو باقی رہ گیا کہ کسی دعویٰ کو بے دلیل قبول نہ کیا جائے۔ لیکن یقین کے اعلیٰ منازل تک پہنچانے والی بصیرت نہ رہی۔ اکاڈمی میں تشکیک کا زور رو اقیوں کی مخالفت میں ہوا جو اذعانے عقائد رکھتے تھے۔ افلاطون کے پیروان کو جھٹلانا چاہتے تھے۔ ان کی تشکیک رفتہ رفتہ الہیات سے گزر کر اخلاقیات میں بھی سرایت کر گئی۔ افلاطونی فلسفے میں خدا کا تصور بہت واضح اور معین نہیں تھا۔ لیکن رو اقیوں نے خدا کو شخصی اور غیر شخصی، مادی اور روحی، عقل اعداد سب کچھ تصور کر لیا تھا۔ اس قسم کا عقیدہ عام مذہبی زندگی میں تو کام آتا ہے لیکن جب اس کی عقلی تحلیل کی جائے تو متناقضات اس میں دست و گریباں نظر آتے ہیں۔ افلاطونی کارینا ڈیز نے سوفسطائی انداز سے رو اقیوں کے عقیدہ خدا کی دھجیاں کھنٹی شروع کیں۔ وہ کہتا ہے کہ ان کا خدا روح کائنات ہے۔ روح میں احساس پذیریری اور تاثر پذیریری کی صفت ہوتی ہے۔ تاثر سے تغیر ہوتا ہے لہذا ان کا خدا تغیر پذیر ہے۔ اور جو کچھ تغیر پذیر ہے وہ دست بردو فنا سے آزاد نہیں ہو سکتا۔ ایسی ہستی قدیم نہیں ہو سکتی۔ اگر کائنات خدا کا جسم ہے تو کائنات کی تغیر پذیریری خدا کو کیسے الا ان کما کان چھوڑے گی۔ اسی طرح خدا محدود ہے یا لامحدود۔ اگر محدود ہے تو وہ کائنات کا ایک جز ہے کل نہیں اور کل نہیں تو وہ کامل و مکمل بھی نہیں ہو سکتا۔ اگر لامحدود ہے تو اس میں تغیر اور احساس نہیں ہو سکتا۔ زندگی کی کسی صفت کا اس پر اطلاق نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح سوچو کہ خدا میں نیکی ہے یا نہیں۔ اگر وہ نیک ہے تو پابند خیر ہے اس کا انا وہ آزاد نہیں۔ اگر وہ جو چاہے نہیں کر سکتا تو ایک لحاظ سے مجبور ہے۔ دوسری طرف اگر خدا نیک نہیں ہے تو انسان سے بھی اونٹن سے بھی اونٹن کی ہستی ہے۔ لہذا خدا کا تصور ہر انداز میں متناقض ہے۔

# مطبوعات بزم اقبال و مجلس ترقی ادب

|    |                              |  |
|----|------------------------------|--|
| ۵  | مصنف علامہ اقبال             | مجلہ اقبال سماجی - مدیر ایم۔ ایم شریف - بشیر احمد ڈار - سالانہ دس روپے |
| ۲  | مصنف منظر الدین صدیقی        | صحیفہ سماجی - مدیر سید عابد علی عابد - سالانہ دس روپے                  |
| ۶  | مصنف بشیر احمد ڈار           | میں افز کس اف پرشیا -  |
| ۱۰ | مصنف ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم  | انج دی دست ان اقبال -  |
| ۵  | مصنف عبد المجید سالک         | اقبال اینڈ انٹرنلزم -  |
| ۶  | مترجم بزم اقبال              | فکر اقبال -  |
| ۱۰ | مترجم ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم | ذکر اقبال -  |
| ۵  | مترجم عبد المجید سالک        | فلسفہ اقبال -  |
| ۳  | مصنف سید نذیر نیازی          | نفیسات ادوات و حافی -  |
| ۱  | مترجم صفی غلام مصطفیٰ بٹ     | اسلام اور تحریک تجد و مصر میں -  |
| ۴  | مصنف نصیر احمد               | غیب و شہود -   |
| ۵  | مترجم ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ   | حکمت قرآن -  |
| ۴  | مترجم عبد المجید سالک و عزیز | جہالیات قرآن کی روشنی میں -  |
| ۳۶ | مترجم عطاء اللہ و فخری       | فلسفہ شریعت اسلام -  |
| ۲۰ | مترجم آفتاب حسن              | نظام معاشرہ اور اسلام -  |
| ۲  | مترجم آشکار حسین             | دولت اقوام ۳ جلد -   |
| ۳  | مصنف محمد شفیق               | سائنس سب کے لیے -  |
|    |                              | فلسفہ جدید -   |
|    |                              | فلسفہ ہندو یونان -   |

ملنے کا پتہ، سکرٹری بزم اقبال و مجلس ترقی ادب - نرسنگ ہاس گارڈن - لاہور



## اقبال کے سیاسی افکار

یہ ایک مسئلہ حقیقت ہے کہ کسی قوم کے عروج و ترقی کا انحصار اس کی سیادت، اقتدار اور قوت پر ہے۔ جو قوم بھی برسرِ اقتدار رہی وہ زندگی کے ہر شعبے میں ترقی کرتی رہی لیکن جوں ہی عہدِ حکومت اس کے ہاتھ سے نکل کر دوسروں کے ہاتھوں میں جا پہنچی عام تباہ کاریوں نے اسے گھیر لیا۔ دینی اور دنیوی زندگی کا کوئی پہلو بھی بڑی طرح متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔ مسلمان اس قانون سے مستثنیٰ نہ تھے۔ ہندوستان میں وہ جب تک برسرِ اقتدار رہے شاہراہ ترقی پر گامزن تھے اور جب ان کے اقتدار کی گرفت و پھیل چلی پر گئی تو چاروں طرف سے مصائب و آلام نے انہیں آدھ بچا۔ سیاسی، سماجی، تمدنی اور ثقافتی میدانوں میں پستی اور درماندگی کے ساتھ ساتھ خالص دینی اور مذہبی زندگی میں بھی زوال کے اثرات نمایاں ہو گئے۔ مذہبِ نیمِ خواندہ ملاؤں کے ہاتھ میں ایک کھلونا بن گیا، راہبازِ تصوف مذہبِ زندگی کا معیار سمجھا جانے لگا۔ عزت اور گوشہ نشینی نے اخلاقِ حسنہ کی جگہ لے لی جس سے اُمتِ مسلمہ بالکل بے دست و پا ہو کر رہ گئی۔ خالص دنیوی زندگی میں اس سے زیادہ مختلف نہ تھی شاہ ولی اللہ اور ان کے اہلِ خانہ ان نے اصلاحِ کابڑہ اٹھایا۔ ان کی ان تھک کوششوں کے باوجود حالات میں نمایاں تبدیلی نہیں ہوئی۔ ابھی مسلمانوں کی پستی کو اور بھی حد سے گزنا باقی تھا۔ برائے نام حکومت بھی ان سے چھن کر رہی۔ ایک بدیہی قوم ان کی آقا اور حاکم بن بیٹھی جس نے مسلمانوں کے ساتھ سوتیلے ماں کا سلوک روا رکھا۔ مسلمان ایک مدت تک اس کے ظلم و ستم کا شکار ہوتے رہے۔ اس کی چشمِ خشم آلوں نے مسلمانوں کو کہیں کا نہ رکھا، معاشی اور اقتصادی حالت بے حد خستہ ہو گئی ان میں اتنی سکت تو تھی نہیں کہ قوت کے ذریعہ انگریزوں کو ملک سے بیدخل کر دیتے اب صرف ایک صوفی باقی رہ گئی تھی کہ نئے حاکموں کے ساتھ دوستانہ جگہ و فادارانہ تعلقات قائم کئے جائیں۔ اس مقصد کی برآہی میں سرسید نے نمایاں خدمات انجام دیں۔ مسلمانوں کو جدید تعلیم اور نئی معاشرت سے مسلح کر کے حاکم و محکوم کے درمیان غلط فہمی رفع کرنے میں وہ بڑی حد تک کامیاب ہو گئے۔ لیکن سید کی

غماش اور اندازے کے خلاف حالات دوسرے دوسرے پر جا پہنچے۔ انگریزی تعلیم حاصل کرنے کے بعد مسلمانوں نے اور گل کھلایا۔ ان کے نوجوان مذہب سے متنفر ہو گئے جس سے ان کی مذہبی حالت خستہ سے خستہ تر ہو گئی۔ جاہل قدامت پرست طبقہ مذہب سے ضرور چٹا رہا لیکن اس کی حیثیت قبروں کے مجاوروں سے زیادہ نہ تھی۔ قدامت پرست اور جدید دشمنی والے اگرچہ متضاد رائے رکھتے تھے اور کسی بات میں بھی وہ متفق اور ہم خیال نہ تھے لیکن اسلام کو نقصان پہنچانے میں دونوں کا ہاتھ تھا۔ اسلامی طرز زندگی اور اسلامی شعار کے ختم کر دینے میں دونوں غیر ارادی طور پر باہم شریک تھے۔ ایسے تاریک دور میں ایک مرد خدا پرست و خود آگاہ کی ضرورت تھی جو ایک بار پھر اسلام کو اس کی حقیقی روح کے ساتھ دنیا کے سامنے پیش کرے اور مختلف گروہوں نے افراط و تفریط کے ذریعے اسلامی تعلیمات کو جو صبح کر کے رکھ دیا تھا انہیں جلا دے کر قرونِ اولیٰ کی تب و تاب کے ساتھ دنیا کے سامنے رکھے۔ ایسا شخص مذہبی اور جدید علوم سے مسلح ہوتا کہ نئی نسل کو مطمئن کر سکے اور مذہبی اجارہ داروں کا مقابلہ بھی کر سکے۔ سیالکوٹ کی مروجہ خیز سرزمین نے یہ شدید ضرورت پوری کر دی۔ وہاں سے ایک مرد مجاہد اٹھا جس نے نہ صرف برکیر پاک و ہند کو غلغلہ اللہ ہو سے بھر دیا بلکہ کراہ ارض پر بسنے والے تمام مسلمانوں کے سامنے حقیقی اسلام پیش کیا۔ مسلمانوں کی بستی کا علاج تلاش کیا اور انہیں خواب گراں سے بیدار کرنے کے لیے جھنجھوڑا۔

### حالات زندگی

سیالکوٹ میں ایک کشمیری خاندان آباد تھا جس کے افراد بہد و تقویٰ کی وجہ سے عزت و احترام کی نظروں سے دیکھے جاتے تھے۔ اسی خاندان میں نور محمد نامی ایک بزرگ تھے جن کے ماں ۱۸۷۷ء میں ایک بچہ پیدا ہوا جس کا نام انہوں نے محمد اقبال رکھا۔ گھر میں مذہب کا چرچا تھا اس لیے اقبال کی تربیت مذہبی اور اخلاقی اصول پر کی گئی۔ ابتدائی تعلیم مکتب میں ہوئی پھر مشن ہائی اسکول سیالکوٹ میں داخلہ لیا۔ جو آگے چل کر کالج ہو گیا جہاں سے اقبال نے بڑے امتیازات کے ساتھ انٹر میڈیٹ کا امتحان پاس کیا۔ گورنمنٹ کالج لاہور سے ایم۔ اے کیا۔ طالب علمی کے زمانے میں مولوی میر حسن اور پروفیسر آرنلڈ سے بہت استفادہ کیا ان دونوں استادوں نے ہونہار شاگرد کی فطری صلاحیتوں کو سنوارا۔ تحصیل علم سے فارع ہونے کے بعد اقبال کچھ عرصہ اردن ٹیل کالج میں کچھ راور گورنمنٹ کالج لاہور میں اسسٹنٹ پروفیسر رہے۔ لیکن آرنلڈ کی محبت اور علم کی تشنگی اقبال کو سات

سمندر پار لے گئی۔ تین سال یورپ میں مقیم رہ کر انہوں نے بیرسٹری کی ڈگری حاصل کر لی۔ ۱۹۲۶ء میں کیمبرج اور میونخ (جرمنی) سے پی ایچ ڈی کی ڈگریاں لیں۔ لندن یونیورسٹی میں ۱۹۲۶ء تک عربی کے قاتم پروفیسر کے فرائض بھی انجام دیئے۔ ہندوستان واپس آنے کے بعد لاہور میں وکالت شروع کی۔ عرصہ تک وکالت کے ساتھ ساتھ گورنمنٹ کالج میں فلسفہ کے پروفیسر بھی رہے۔ ان کی شہرت ان دنوں پیشوں میں سے کسی کی بھی مرہون منت نہیں ہے۔ شاعری ہی نے انہیں دوامی شہرت سے ہم کنار کر دیا۔ حتیٰ کہ سر کا خطاب بھی اسی کی بدولت ملے۔

اقبال علی سیاسیات سے ہمیشہ اپنا دامن پکالتے رہے لیکن آخر میں انہوں نے محسوس کیا کہ ہندی سیاست کی تطہیر کے لیے میدان عمل میں کو ذابا ہی پڑے گا۔ ۱۹۲۶ء میں پچاس سال کی پختہ عمر میں وہ لاہور کے حلقہ انتخاب کے کونسل کے ممبر منتخب ہوئے جہاں انہوں نے مذہبی، اخلاقی اور سماجی اصلاحات کے لیے مفید و کارآمد قوانین نافذ کر ائے جن میں سے بانیان مذاہب کی امانت کو قابل سزا جرم قرار دیا جانے کا قانون خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ اللہ اور شراب نوشی کی تجویز بھی انہی کی پیش کردہ تھی۔ کسانوں کے حقوق کی حفاظت کے لیے کئی مسودہ قانون انہوں نے کونسل کے اجلاس میں پیش کئے۔ ۱۹۳۰ء کے مسلم لیگ کے اجلاس منعقدہ الہ آباد کے صدر منتخب ہوئے۔ اپنے خطبہ صدارت میں انہوں نے پاکستان کا نظریہ پیش کیا جس نے دس سال کے بعد ایک عظیم تحریک کی شکل اختیار کر لی۔ اور سترہ سال کے اند ہی اندر ایک جیتی جاگتی حقیقت بن کر پاکستان دنیا کے نقشے پر ابھرا۔ اس کے بعد ۱۹۳۱ء میں وہ دوسری گول میز کانفرنس کے ممبر منتخب ہوئے اس سلسلے میں انہوں نے ایک بار پھر یورپ کا سفر کیا۔ فرانس، اٹلی اور اسپین کے ملکوں کا دورہ بھی کیا۔ اور بیت المقدس ہوتے ہوئے ۱۹۳۲ء میں ہندوستان لوٹے۔ اگلے سال سر اس مسعود اور مولانا سلیمان ندوی کی مصیبت میں نادرشا کی دعوت پر افغانستان گئے۔ کابل کے علاوہ غزنی اور قندھار بھی دیکھا۔ واپسی کے ڈھائی ماہ بعد ہی صاحب فرانس ہو گئے۔ مرض کی ابتدا نزلہ سے ہوئی لیکن اس میں اس قدر پیچیدگیاں ہو گئیں کہ یہی نزلہ آخر کار جان لیوا ثابت ہوا۔ ۱۹۳۶ء سے تو آٹھنا بیٹھنا بھی محال ہو گیا۔ آخر کار ۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء کو یہ دنیا اسلام کا محبوب شاعر و مفکر پونڈرین بن گیا اور اس کے انتقال کی وجہ سے ممالک اسلامیہ میں صفت بچھ گئی۔

**تصانیف**

علامہ کی سب سے پہلی تصنیف معاشیات پر ہے جس کا نام علم الاقتصاد تھا جو سفر لندن سے قبل

پروفیسر آرنلڈ کے ایما پر لکھی گئی۔ اردو میں اقتصادیات پر سب سے پہلی کتاب ہے۔ یہ نایاب ہے اور ابتداً علمی کوشش ہونے کے پیش نظر علامہ نے اس کی دوبارہ اشاعت کی طرف توجہ نہیں دی۔ قیام یورپ کے دوران کیمبرج کی پی ایچ ڈی کے لیے فلسفہ اخلاق اور میونخ یونیورسٹی کے لیے "میتافزکس آف پرسنلٹی" لکھی۔ اس کے بعد نظموں کے مجموعے شائع ہوتے رہے۔ سب سے پہلی کتاب فارسی شہنشاہی اسرار خودی ۱۹۱۸ء میں شائع ہوئی جس نے بڑی شہرت پائی بالخصوص یورپ میں اس کے ترجمے چھپے اور اس پر ریویو لکھے گئے۔ اس شہنشاہی میں اقبال نے خودی کے فلسفہ کو بیان کیا ہے اور خودی کو انا کے مترادف قرار دیا ہے اس کی تربیت اور تکمیل کے اصول بھی اسی کتاب میں مذکور ہیں۔ خودی کو ضعیف کرنے والی تعلیم کی شدید مخالفت کی گئی ہے۔ اس کی اشاعت کے بعد جب یورپی زبانوں میں اس کے ترجمے شائع ہوئے تو علامہ اقبال کو "میر" کا خطاب سلطان برطانیہ کی طرف سے عطا ہوا۔ تین سال کے بعد ۱۹۱۸ء میں رموز بخود دی شائع ہوئی جس میں اسرار حیات میں اسلامیہ بیان کئے گئے ہیں۔ ان دونوں شہنشاہیوں میں انسان کی تکمیل کے حصول کے دو طریقے بتلائے گئے ہیں۔ ایک طریقہ کے ذریعہ ذاتی اور انفرادی نشوونما پر زور دیا گیا ہے اور دوسرے میں انسان کے اس ارتقا سے بھرپور، کی گواہی ہے جو وہ اجتماعی طور پر ملے کر تا ہے اور اپنی خوشی کو ملت یا اجتماع کی تقویت کے لیے کم کر دیتا ہے۔ پہلا اصول اسرار خودی میں بیان ہوا اور دوسرا رموز بخود میں۔ اسلامی حیاتِ اہل کی خوبیاں واضح کی گئی ہیں۔ اور یہ تعلیم دی گئی ہے کہ افراد ایک مخصوص حد تک انفرادیت (خودی) کو حاصل کر کے اسے ملت پر قربان کر دیں۔ ان دونوں شہنشاہیوں میں واعظانہ رنگ غالب ہے۔ ان کی اشاعت نے اقبال کی حیثیت بدل کر رکھ دی۔ اب انہوں نے محض ایک شاعر ہونے کی جگہ ایک فلسفی اور مفکر کا رتبہ حاصل کر لیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جوگ محض شہر و شاعری کے دلدلاؤ اور شاعرانہ گرم گفتاری کے متلاشی تھے ان کو ان کتابوں سے قدرے بالواسطہ ہوئی جس سے اقبال کی شاعرانہ عظمت اور ادبی شہرت کو نقصان پہنچا۔

جو مئی کے مشہور شاعر گوئے کے "مغربی دیوان" سے متاثر ہو کر علامہ نے "پیام مشرق" لکھی اس کتاب کی تصنیف کی غرض خود ان کے الفاظ میں "ان اخلاقی، مذہبی اور فطرتی حقائق کو پیش نظر لانا ہے جن کا تعلق افراد اور اقوام کی باطنی تربیت سے ہے۔" انہوں نے روحانیت کی اہمیت کو نہایت، دلنشین پیرایہ میں بیان کیا ہے اور مغرب کی مادیت کے نقائص پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ اسرار خودی اور رموز بخود کی کسی خشکی یا مشرق میں نہیں ہے۔ اس کتاب کے ساتھ ہی اقبال کی

شاعرانہ چنگی کا دور شروع ہوتا ہے۔ یہ کتاب چار حصوں میں منقسم ہے۔ پہلے حصے میں رباعیاں ہیں جن میں مرد و عورتوں کی باندھنی نہیں کی گئی ہے۔ دوسرا حصہ نظموں پر مشتمل ہے۔ تیسرے حصے میں غزلیں اور چوتھے میں منہری مضمون کے افکار و نظریات پر تبصرہ ہے۔

اقبال نے شاعری کی ابتداء اودھ سے کی تھی اور ان کی شہرت اور مقبولیت کا دار و مدار کم از کم اس برصغیر میں ان کے اردو کلام ہی پر ہے۔ لیکن عجیب اتفاق ہے کہ پہلی تین کتابیں سب فارسی ہی کی شائع ہوئیں کہیں ۱۹۲۲ء میں جا کر پہلا اردو کلام کا مجموعہ بانگ درا شائع ہوا جس میں ابتداء سے لیکر ۱۹۲۲ء تک کا منتخب اردو کلام شامل کر لیا گیا۔

نور عجم علامہ اقبال کی فارسی نظموں اور غزلوں کا مجموعہ ہے جو ۱۹۲۲ء میں شائع ہوا۔ یہ کتاب بھی پیام مشرق کی طرح چار حصوں میں منقسم ہے۔ پہلے حصے میں غزل کی طرز پر ترانے ہیں جن کے پڑھنے سے مرد و عورتوں میں بھی زندگی کے آثار نمودار ہو جاتے ہیں۔ دوسرا حصہ غزلوں پر مشتمل ہے جس کا پایہ غزل گوئی میں بہت بلند ہے۔ تیسرا حصہ فلسفیانہ افکار کی توضیح میں ہے اور چوتھے میں غلاموں کے فنون لطیفہ کا ذکر ہے جن میں زندگی کے آثار نہیں ملتے۔

علامہ اقبال کے وہ خطبات جو انہوں نے مدراس اور حیدرآباد میں دیئے ہمارے نقطہ نظر سے بہت زیادہ اہم ہیں۔ یہ خطبے مسلمانان جنوبی ہند کی قلمی انجمن (MUSLIM EDUCATIONALS ASSOCIATION OF SOUTH INDIA) کے زیر اہتمام مدراس یونیورسٹی کے حیاتی علماء کے خطبات کے طرز پر دیئے گئے۔ ان کی تعداد چھ ہے۔ ان میں سے پہلا خطبہ علم و عرفان کے متعلق ہے جو تھا انائے انسانی اور جبر و اختیار پر اور چھٹا نظام اسلام میں روح حرکت کے بارے میں ہے۔ ان خطبوں میں جا بجا علامہ کے سیاسی افکار کا سراغ ملتا ہے۔ یہ خطبات انگریزی میں دیئے گئے تھے اور ان کا نام (RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM) کے نام سے ۱۹۳۰ء میں شائع ہونے لگا۔ ان میں اسلام اور فلسفہ جدید کی روش سے ہندو سے مسائل حاضرہ پر بحث کی گئی ہے۔ ۱۹۳۱ء میں ڈاکٹر کی "ایسوسی ایشن کو میڈم" کے جواب میں اقبال نے ایک مثنوی "جاوید نامہ" لکھی جس میں مولانا ندوی کی رہنمائی میں چھ افکار کی سیر کرائی گئی ہے جہاں مثلاً امیر اور علما سے دلچسپ گفتگو کی گئی۔ اور دور حاضر کے اہم مسائل پر تباہ و تاراج کیا گیا ہے۔ جاوید نامہ میں ابن عربی کی "فتوحات مکیہ" کی جھلکیاں جا بجا ملتی ہیں۔ اس کتاب کا پایہ شاعری کے لحاظ سے بہت بلند ہے۔

ان کتابوں کے علاوہ ۱۹۳۶ء میں بال جبریل اور اس کے دوسرے سال ضرب کلیم شائع ہوئیں ضرب کلیم میں علامہ نے اپنے سیاسی نظریات سے بحث کی گئی ہے۔ جن میں تعلیم و تربیت، مہورتا سیاسیات، مشرق و مغرب کے عنوانات کے تحت نظمیں ہیں۔ یہ کتاب نہ صرف مسلمانوں کے لیے بلکہ دیگر اقوام عالم کے لیے مشعل راہ بن سکتی ہے۔ علامہ نے فارسی میں ایک اور مثنوی لکھی جس کا نام ”مہما فر“ رکھا۔ اس مثنوی میں اپنے دورہ افغانستان کے تاثرات بیان کئے ہیں۔ ایک اور مثنوی ”پس چہ باید کرد اے اقوام مشرق“ میں ہند اور بیرون ہند کے سیاسی اور سماجی حالات کی صحیح تصویر کھینچی ہے۔ سرسید کو اقبال نے خواب میں دیکھا جنہوں نے مشورہ دیا کہ اپنی بیماری کا حال رسول کریم صلیم سے بیان کریں۔ یہ مثنوی سرسید کے حکم یا مشورے کے امتثال میں لکھی گئی ہے۔ علامہ کی آخری کتاب ”ارمنان حجاز“ ہے جو ان کی وفات کے چند ماہ بعد چھپی جس میں فارسی اور اردو کی ملی جلی نظمیں ہیں اس کتاب میں سفر حجاز کے شوق کے اظہار کے علاوہ زمانہ حال کے انقلابات اور تحریکات فکری پر عمدہ تنقید کی ہے۔

ان مطبوعہ کتب کے علاوہ ابست می کتابیں علامہ کے ذہن میں تھیں اور ان میں سے اکثر کے مواد بھی انہوں نے جمع کر لیا تھا لیکن فرشتہ اجل نے ان کو ضبط تحریر میں لانے کا موقع نہیں دیا۔ انہوں نے ایک کتاب اسلامی اصول فقہ کی تجدید (RECONSTRUCTION OF MUSLIM JURISPRUDENCE) لکھنی بھی شروع کر دی تھی۔ اگر یہ کتاب مکمل ہو جاتی تو علامہ کے افکار و نظریات پر اور بہتر طریقہ سے روشنی پڑتی۔

علامہ اقبال نے مختلف مواقع پر تقریریں کیں جن میں ان کی صد ارقی تقریریں شامل ہیں۔ یہ تقاریر سیاسیات کے طالب علم کے لیے بیش بہا خزانے کی حیثیت رکھتی ہیں۔ بالخصوص ۱۹۱۸ء میں انہوں نے ایم۔ اے او کالج علی گڑھ میں عمرانی نظریات پر جو تقریر کی تھی اس میں ان کے سیاسی نظریات پر روشنی پڑتی ہے۔ ان کے علاوہ ان کے خطوط جنہیں متعدد حضرات نے جمع کیا ہے اکثر میں سیاسی اور عمرانی افکار کی طرف نشاندہی کی گئی ہے۔

اسلوب بیان و طرز استدلال

جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ علامہ کی نشر میں صرف ایک کتاب ”کتاب الماقتصاد“ ہے جو نایاب ہے اس کے علاوہ خطبات، تقریریں اور خطوط کے مجموعے ہیں۔ انہوں نے اپنے افکار اور نظریات

کے اظہار کے لیے زیادہ تر شاعری ہی کو ذریعہ بنایا ہے۔ ان کا پایہ بہ حیثیت ایک شاعر کے بھی بہت بلند ہے۔ مجنون گورکھپوری لکھتے ہیں:

”اگر ہم ان کے فلسفہ اور پیغام کو نظر انداز کر دیں یا کسی ایسے زمانے کا تصور کر سکیں جب کہ ان کے افکار و میلانات کا کوئی عنصر بھی زندہ نہ رہے گا تو اس حالت میں بھی ماننا پڑے گا کہ محض صنائع اور شاعر کی حیثیت سے اقبال و نیل کے بڑے بڑے شاعروں کے ساتھ جگہ پا سکتے ہیں۔ افکار و جذبات سے برطرف ہو کر اقبال نے اردو شاعری میں جو نئے اسالیب و صورت تراشے ہیں اور پرانے اسالیب کو نئے انداز سے استعمال کر کے جو نئے آہنگ پیدا کئے ہیں وہ ہماری شاعری کی زبان میں یقیناً اختراعات کا علم رکھتے ہیں اور مستقل اضافے ہیں۔“

اقبال نے شاعری میں قدیم طرز کا اتباع کیا ہے اور ان کے زمانے ہی میں انگریزی کی تقلید میں جو بلینک درس کا رواج ہو چلا تھا اسے انہوں نے بنظر استحسان نہیں دیکھا بلکہ اس کے مقبول نہ ہونے کی بھی پیش گوئی کر دی۔ وہ ایک خط میں ڈاکٹر عباس علی خاں لہو کو لکھتے ہیں:

”میں غزل اور رباعی کے لیے قافیہ کی شرط لازمی ہے۔ اگر ردیف بھی بڑھا دی جائے تو سخن میں اور بھی لطف بڑھ جاتا ہے البتہ نظم ردیف کی محتاج نہیں قافیہ تو ہونا چاہیے اب کچھ عرصہ سے بلا ردیف و قافیہ نظمیں لکھی جاتی ہیں یہ انگریزی نظموں کی تقلید ہے جس کا نام انگریزی میں بلینک درس ہے جسے شعر مرجز کہنا چاہیے۔ اگرچہ ہلک مذاق ایسا ہو چلا ہے مگر میرے خیال میں یہ روش آئزہ مقبول نہ ہو گی۔ نظموں کے لیے اولاً سب جیکٹ اور مضامین تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔ پھر لفظ معنایں جیکٹ ہی کے اعلیٰ انتخاب سے کچھ لطف دیتے ہیں۔۔۔۔۔ میں فقط فرسودہ مضامین کی حد تک جدید اور قدیم کی بحث کو مانتا ہوں۔۔۔۔۔ نظم کے اصناف کی تقسیم جو قدیم سے ہے ہمیشہ رہے گی اور انسانی جذبات ماحول کے تابع رہیں گے۔۔۔۔۔ اگر ہم نے پابندی غزل کی خلاف ورزی کی تو شاعری کا قلوب ہی منہدم ہو جائے گا اور اس نقطہ خیال سے یہ کہنا پڑے گا اور یہ کہنا درست ہے کہ موجودہ شعر کا کام تعمیر ہی ہونا چاہیے نہ کہ تخریبی۔“

علامہ نے شاعری کو اپنے اعلیٰ افکار کے اظہار کا ذریعہ بنایا اسی لیے رموز و ایما کے ذریعہ دقین صوفیانہ

اور فلسفیانہ خیالات کو ذہن نشین کرانے میں وہ بہت حد تک کامیاب رہے ہیں۔ ان کی شاعری میں رمزیت غالب ہے اور اس میں وہ بہت حد تک مولانا روم کی اتباع کرتے ہیں۔ رمزیت کے علاوہ علامہ کے اشعار جذبات سے لبریز ہیں۔ اسی لیے ان میں غلط و دولہ کی کثرت ہے اور سائے کلام میں رجائیت کا ایک سلسلہ چلا گیا ہے۔

خیالات اور جذبات کے بانک پن اور عمدگی کے ساتھ اقبال نے ہیئت کی طرف بھی خصوصی توجہ دی ہے۔ وہ ان الفاظ کے انتخاب میں بے حد محتاط نظر آتے ہیں۔ اگر ہم بائبل دراکے آحہ کے ظریفانہ کلام کو نظر انداز کر دیں جہاں چند عامی اور متبذل الفاظ بے ساختگی کے ساتھ ادا ہو گئے ہیں تو یہ دعویٰ حقیقت پر مبنی ہو گا کہ علامہ کا دامن ابتذال سے پاک ہے۔ اردو اور فارسی اشعار میں ایک لفظ بھی عامی یا غیر فصیح نہیں ملتا۔ علامہ کے کلام میں قبیحات و استعارات کی بھرمار ہے لیکن ان میں سے ایک بھی دور از کار اور غیر محسوس نہیں ہے اور نہ ہی کوئی ایک بھی جدت اور تازگی سے خالی ہے۔

علامہ کے طرز اسند لال کے متعلق پروفیسر رشید احمد صدیقی صاحب لکھتے ہیں: "اپنے شعروں و اشعار کا میں الفاظ اور ترکیبیں تو ضرور شاعرانہ رکھتے ہیں لیکن بحث و اسند لال ایک فاضل حکیم کے انداز سے کرتے ہیں۔" علامہ اقبال کے طرز اسند لال کو خالص اسلامی کتب و حدیث کا بجا ہو گا۔ وہ اپنے افکار کی بنیاد اسلامی تعلیمات پر رکھتے ہیں۔ اسی لیے قرآنی آیات اور احادیث نبوی کے ذریعہ اپنے دعوؤں کی دلیل فراہم کرتے ہیں۔ انہوں نے نثر اور نظم دونوں میں بار بار قرآن و حدیث کا حوالہ دیا ہے۔ بالخصوص نظم میں آیات ربانی کو نہایت حسن و خوبی کے ساتھ نظم کیا ہے۔ جہاں وہ یہ کہتے ہیں کہ حقیقی بادشاہ خداوند تعالیٰ سے فرماتے ہیں:

آہ اے مرد مسلمان تجھے کیا یاد نہیں  
یا جاوید نامہ میں روسی خیالات اور اسلام میں بھانگت کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں:

ہمچو ما اسلامیان اندو جہاں  
قیصریت و اشتر استخوان  
ہمچو خیر از مردک زرکش جو  
لن تناووا البر حتی تنفقوا

ملوکیت کے معائب کا ذکر اس طرح کرتے ہیں:

آبتاؤں تجھ کو ریز آئے ان الملوك  
سلطنت اقوام غالب کی ہے اک بادوگری  
اس شعر میں آیت ان الملوك اذا دخلوا قرية افسدوها کی طرف اشارہ ہے۔



نشر میں بھی قرآنی آیات کا جا بجا حوالہ دیتے ہیں۔ ان کے خطبات میں بے شمار آیتیں بطور سند ملتی ہیں۔ وہ مسئلہ جبر و قدر سے جب بحث کرتے ہیں تو انسان کو خود مختار و مقدر بتلاتے ہیں اور دلیل میں آیت **تَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ** پیش کرتے ہیں اور کہتے ہیں ”حقیقی خالق بے شک اللہ تعالیٰ ہے لیکن اس کے علاوہ بھی خالق ہو سکتے ہیں جیسا کہ آیت احسن الخالقین سے ظاہر ہے کہ خدا نے پاک تہمود و سرے خالقوں سے احسن ہے۔“ یا علی گڑھ کی تقریر میں مرد و عورت کے مساوات مطلق جس کے حصول کے لیے اہل یورپ کو مثال ہیں اس کی ترویج میں اسی حال قواموں علی النساء پیش کی ہے اسی طرح وہ احادیث کے ٹکڑے بلا تکلف اشار میں استعمال کرتے ہیں مثلاً۔ حدیث من سرائی فقد سرائی اللہ کی طرف کس حد کی ہے اس شعر میں اشارہ کیا ہے۔

دو چارم کن بہ صبح من طافی شہم ما تاب ما وروہ تست

اسی طرح وہ عقیدہ توحید میں صفات باری تعالیٰ کی اہمیت ظاہر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ذات کا ادا اک محال نہیں البتہ صفات کا اور اک ممکن ہے اور بطور دلیل یہ حدیث نقل کرتے ہیں **تَفَكَّرُوا فِي الْخَلْقِ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي الْخَالِقِ** مخلوق کے متعلق غور کرو اور خالق کی بابت غور نہ کرو، علامہ اس بات کے دعویدار ہیں کہ حقیقی باہ شامت اللہ تعالیٰ کی ہے اور زمین کا مالک بھی وہی ہے اس کی سند یہ دیتے ہیں کہ رسول اللہ صلو اللہ علیہ وسلم نے رحلت کے وقت یا اس سے قبل اپنی جانشینی کے متعلق مسلمانوں کو کوئی ہدایت نہیں فرمائی اور جب طفیل بن عامر ایک دن پیغمبر خدا کی خدمت میں حاضر ہو کر کہنے لگا ”اگر میں اسلام قبول کر لوں تو مجھے کیا مرتبہ یا منصب دیا جائے گا؟ کیا آپ اپنے بعد عرب کی حکومت کی باگ میرے ہاتھ میں دے دیں گے؟“ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا ”حکومت کی باگ تو خود میرے ہاتھ میں نہیں تیرے ہاتھ میں کیا دوں گا؟“ یا ایک اور موقع پر علامہ اپنے اس خیال کا اظہار کرتے ہیں کہ اسلام میں قانون اساسی کی بنیاد تمام تر اتفاق و اتحاد اور جمہوریت کے بنیادی اصول پر قائم ہے تو اس کا ثبوت رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے دیتے ہیں۔ کثرت ملت اسلامیہ جس امر کو مستحسن قرار دے وہ خدا نے علیم و حکیم کی نظر میں بھی مستحسن ہوتا ہے۔“ علامہ صحابہ کے اقوال سے بھی استدلال کرتے ہیں ان کا دعویٰ ہے کہ حضرت ابو بکرؓ کا انتخاب جنت شریف کے بے قاعدگی کے ساتھ عمل میں آیا تو وہ حضرت عمرؓ کا یہ قول نقل کرتے ہیں ”حضرت ابو بکرؓ کا فرجی انتخاب اگرچہ ضروریات وقت اور نتائج کے لحاظ سے نہایت مناسب اور بحال ہوا تاہم انتخاب کو

یہ طریق مذہب اسلام میں اصول مسلمہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔

اقبال نگار اکابر صوفیائے اسلام اور سلف صالحین کی زرین آراء کو بھی بطور سند پیش کرتے ہیں۔ وہ ماوردی کے بیان کردہ امامت کے اوصاف دہراتے ہیں اور ایک وقت میں دو مختلف حقائق میں دو امام کے جواز میں ابن خلدون کی رائے نقل کرتے ہیں۔ صرف مسلم مفکرین کا کیا ذکر ہے علامہ غیر مسلم اور مغربی مفکرین سے استفادہ کرنے اور ان کے خیالات کو بطور دلیل پیش کرنے میں مضائقہ نہیں سمجھتے بشرطیکہ ان کے نظریات غیر اسلامی نہ ہوں۔ مثلاً وہ ملت کی ہیئت ترکیبی کا انحصار مذہب پر بتلاتے ہیں اور انہوں نے اگسٹس کا قول بطور سند پیش کیا ہے ”چونکہ مذہب ہماری کل ہستی پر حاوی ہے۔ لہذا اس کی تاریخ ہماری نشو و نما کی پوری تاریخ کا خلاصہ ہونی چاہیے“ لیکن اقبال ان غیر مسلم مفکرین پر کڑی نظر رکھتے ہیں اور جہاں بھی کسی بڑے سے بڑے مفکر نے خلاف فطرت یا خلاف اسلام کوئی نظریہ پیش کیا علامہ دلائل و براہین سے مسلح ہو کر اس کی تردید پر آمادہ نظر آتے ہیں۔ مثلاً وہ افلاطون کے ان خیالات کو جن کی بنا پر زندگی پر موت کو ترجیح دی جاتی ہے بے حد ناپسند کرتے ہیں اور کہتے ہیں :

راہب اول فلاطون حکیم از گردو گو سفند ان قدیم  
اسی طرح ارسطو بھی ان کی تنقید سے نہ بچ سکا۔ اس کو وہ مسلم اول کہتے ہیں لیکن اس کم سن خیال کی تائید کرنے پر آمادہ نہیں کہ غلامی تمدن انسانی کے لیے ایک ضروری جز ہے۔ کیا دلی اور لو تھر کو دین اور سیاست کی ملاحدگی کے باعث ہر اعتراض خلیفہ یعنی محرم مسلمانوں کو جب اسلامی تعلیمات کے خلاف تبلیغ و تمقین کرتے دیکھتے ہیں تو ان کو بھی نہیں بچتے۔ مثلاً اسرار خودی میں حافظ شیرازی کے متعلق جن کا خیالات کا اظہار کیا تھا وہ صوفیاء کے حلقوں میں شورش کا باعث بنے۔ علامہ نے لکھا تھا :

ہوشیار از حافظ صبا گار جامش از ذہر اجل سرمایہ دار  
نیست غیر از باد و باران از دو جام آشفہ شد و تار او  
گو سفند است و نوا آموخت است عشوہ و نازداد آموخت است

دلربائیہائے اوزہر است و بس

چشم او غار نگر شمر است و بس

## سیاسی نظریات

علامہ اقبال کے سیاسی نظریات سے بحث کرنے سے پہلے اس امر کی وضاحت ضروری ہے کہ علامہ اپنے نظریات میں از ابتداء تا انتہاء تقاضی مراحل سے گزرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ وہ خود اس بات کے وعیدار ہیں "کائنات کا فعل ابھی تکمیل تک نہیں پہنچا ہے۔ ابھی اس کی تکوین جاری ہے لہذا کائنات کے متعلق کوئی کلی تصدیق نہیں قائم کی جاسکتی کیونکہ یہ ابھی "کل" کی حیثیت نہیں رکھتی، عمل تخلیق جاری ہے۔" یہی وجہ ہے کہ ایک سے زیادہ موقعوں پر بادی النظر میں اقبال کے افکار میں تضاد و تناقض محسوس ہوتا ہے۔ فی الحقیقت ایسا نہیں ہے بلکہ معاشرے اور ریاست کی انتظامی منازل کے پیش نظر مختلف نظریات کی نشاندہی کی گئی ہے۔ آل احمد سرور نے جب علامہ کے کلام میں تضاد کے ہونے کی شکایت کی تو علامہ نے انہیں جواباً لکھا،

"موسلمانی کے متعلق جو کچھ میں نے لکھا ہے اس میں آپ کو تناقض نظر آتا ہے۔ آپ درست فرماتے ہیں لیکن اگر بندہ خدا میں DEVIL اور SAINT دونوں کی خصوصیات جمع ہوں تو اس کا میں کیا علاج کروں۔ موسلمانی سے اگر کبھی آپ کی ملاقات ہو تو آپ اس بات کی تصدیق کریں گے کہ اس کی نگاہ میں ایک ناممکن البیان تیزی ہے جس کو شعاع آفتاب سے تعمیر کر سکتے ہیں۔ کم از کم مجھ کو اس قسم کا احساس ہوا..... تیمور کی روح کو اپیل کرنے سے تیموریت کو زندہ کرنا مقصد و نہیں بلکہ وسط ایشیا کے ترکوں کو بیدار کرنا مقصد ہے۔ تیمور کی طرف اشارہ محض اسلوب بیان ہے۔ اسلوب بیان کو شاعر کا حقیقی VIEW تصور کرنا کسی طرح درست نہیں۔ ایسے اسالیب کی مثالیں دنیا کے ہر لٹریچر میں موجود ہیں۔"

دوسری چیز جو علامہ کے نظریات کا عنصر ہے وہ اسلامی تعلیمات ہیں۔ ان کے خیالات کا سرچشمہ اسلام ہے۔ وہ آل احمد سرور کو محول بالا خط میں لکھتے ہیں:

"میرے نزدیک فاشنزم، کمونزم یا نائنہ حال کے اور ازم کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔ میرے عقیدے کی رو سے صرف اسلام ہی ایک حقیقت ہے جو بنی نوع انسان کے لیے ہر نقطہ نگاہ سے موجب نجات ہو سکتی ہے۔ میرے کلام پر ناقضانہ نظر ڈالنے سے پہلے حقائق اسلام کا مطالعہ ضروری ہے۔ اگر آپ پورے غور اور توجہ سے یہ مطالعہ کریں تو ممکن ہے کہ آپ انہیں نتائج تک پہنچیں جن تک میں

پہنچا ہوں۔ اس صورت میں غالباً آپ کے شکوک تمام کے تمام رفع ہو جائیں۔ یہ ممکن ہے کہ آپ کا  
 ۷/۴۷۷ نمبر سے مختلف ہو یا آپ خود دین اسلام کے حقائق کو ہی ناقص تصور کریں۔“

انسان

علامہ اقبال انسان کی جسامت کو تا ہیوں سے واقف ہیں۔ قدرت نے دیگر حیوانات جیسے  
 مقابلے میں اسے ضعیف و ناتواں پیدا کیا ہے۔ اس کا بھی احساس انہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں ”اپنے بچاؤ  
 کے لیے وہ انسان قدرتِ احراروں سے مسلح نہیں کیا گیا۔ وہ بصارتِ نبینہ سے محروم ہے اس لیے  
 قوتِ شامہ اور قوتِ گریز بہت کم ہے۔“ لیکن اسے ایک نعمت عطا کی گئی ہے جو کسی اور مخلوق کو نہیں  
 ملی یعنی انسانی تخیل جسے وہ ”عقل کی آئینہ بردار“ کہتے ہیں جو انسان کو اپنی ہستی کا مکمل ترجمہ دے دے  
 ہے اور تصویرِ مثالی میں جان ڈالنے کے لیے آمادہ کر دیتی ہے۔ اسی لیے زندگی کی آزادیوں اور پیمانوں  
 کی جستجو میں انسان نے اپنی ان تھکے سرگرمیوں کو ہمیشہ کے لیے وقف کر دیا۔ ان سرگرمیوں اور  
 دوا و دوش کی غرض و غایت علامہ کے خیال میں یہ ہے کہ انسان قوانینِ قدرت کے ظہرِ زحل سے  
 نہ صرف واقف ہو سکے بلکہ ان اسباب پر بھی حاوی ہو جائے جو اس کے ارتقاء پر اثر انداز ہوتے  
 ہیں۔ اقبال قرآنی قصہ آدم کا ذکر کرتے ہیں کہ انسان کی و ناگوں صلاحیتوں کے پیش نظر اسے خلافتِ  
 ارضی تفویض ہوئی ہے۔ اس کی صلاحیتوں میں اہم ترین انسان کا علم حقائقِ لاشار ہے جس کے  
 بل بوتے پر اس نخیف و نزار انسان نے تبیل و تسبیح میں ہمہ وقت محو رہنے والے فرشتوں کو شکست  
 دی۔ یہی صفت ہے جو اسے خلافتِ ارضی سے متعلق فرائض کی انجام دہی میں مدد و معاون ہوتی  
 ہے۔ پیامِ مشرق میں اقبال نے میلادِ آدم کا واقعہ بیان کیا ہے اور انسانی صفات و خصوصیات  
 کی طرف نہایت عمدگی سے اشارے کیے ہیں اس کی خلقت نے حسن و عشق میں تنکہ محب دیا۔  
 پردہ و دی اس کی اہم خصوصیت ہے۔ اس کے علاوہ وہ ”خود گری، خود شکنی اور خود گری کی صفات  
 سے بھی متصف ہے۔ علامہ حضرت آدم کے غلہ سے نکالے جانے کو بے آبروئی نہیں سمجھتے۔ ان  
 کا کہنا ہے کہ یہ واقعہ اس حقیقت کی یادگار ہے کہ کس طرح انسان اپنے جلی میانات سے قدم  
 باہر رکھا اور ایک آزاد اور خود مختار ایگو کا مالک بنا۔ جس سے اس کی صفات میں مزید اعزازی ہوا۔  
 لیکن شک اور خلاف ورزی بھی اس کی فطرت میں داخل ہو گئیں۔ دنیا میں آنے کے بعد اسے اس حقیقت  
 سے آگاہی ہوئی اور یہ راز اس پر عیاں ہو گیا کہ اسباب کا مخزن اس کی اپنی ذات ہے۔ علامہ کہتے ہیں

کہی وجہ ہے کہ قرآن کریم میں کہیں اس امر کا ذکر نہیں ہے کہ بہشت سے اخراج کے بعد آدم علیہ السلام کو دنیاوی زندگی میں عقوبتِ رنج و مصائب سے دوچار ہونا پڑا۔ اقبال انسان کے متعلق مسیحی عقائد کی نفی کرتے ہیں جن کی رو سے انسان کو سر اسر گنہگار قرار دیا گیا ہے حتیٰ کہ اس گناہ کے عذاب سے رہائی کی صرف ایک ہی سبیل باقی رہ گئی کہ حضرت مسیح خود دنیا میں تشریف لا کر گناہ کا کفارہ بنیں۔ اقبال کا کہنا ہے کہ اس عقیدے نے انسانی عظمت کو بارہ بارہ کر دیا ہے اور یہ اشرف المخلوقات نہایت ذلیل و خوار ہو کر رہ گیا۔ نہ صرف دوسروں کی نظر میں بلکہ خود اپنی نگاہ میں اپنی بے وقعتی جم گئی۔ حیسانیت کے علاوہ دیگر مذاہب بالخصوص بدعت مت جس کی بنیاد ہی تعلیمِ تنازع ہے اور جس نے زودان کے ماحصل کرنے کا طریقہ اپنی خواہشات کو مٹانے اور اپنی شخصیت کو خاک میں ملانے میں بتلایا ہے، انسانی عظمت و وقار کو لمبا میٹ کر کے رکھ دیا ہے۔ اقبال قرآن مجید کی روشنی میں ان عقائد کی تردید کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کلامِ الہی سے انسانی عظمت کا راز معلوم ہوتا ہے۔ خالق کائنات فرماتا ہے کہ لقد خلقنا الانسان من احسن تقویم (ہم نے آدمی کو بہترین انداز سے پیدا کیا)۔ پھر انسان کی اس ہمت و جرات کا ذکر بھی قرآن میں ہے کہ اس نے نعایتِ خندہ پیشانی کے ساتھ اس بار امانت کو اٹھانے کے لیے رضامندی ظاہر کر دی جس کے تصور ہی سے زمین و آسمان اور پہاڑ کا نپ اُٹھتے تھے۔ اسی امانت کو قبول کر لے کی وجہ سے ساری کائنات میں انسان کی عظمت اور فوقیت مسلم ہو گئی۔ اور تصرف کائنات کا بھی مجاز اسے قرار دیا گیا۔ عناصرِ اربعہ اس کے زیرِ نگیں آ گئے۔ بحر و بر پر اس کی حکمرانی مسلم ہو گئی۔ انسانی عظمت کی طرف قرآن مجید میں ایک اور جگہ اشارہ کیا گیا ہے فطرۃ اللہ الٰہی فطر الناس علیما گویا کہ انسانی فطرت اور فطرتِ الہی میں ابرہہ مست مشابہت ہے۔ انسانی کمالات میں فطرت کی تسخیر بھی شامل ہے۔ کچھ اشارے تو ایسی ہیں جن کو قدرت نے روزِ ازل ہی سے انسان کے زیرِ تسخیر دیدیا ہے اور باقی ماندہ چیزوں کو وہ اپنی جہانی اور عقلِ قویٰ کے ذریعہ محض کر لیتا ہے۔ اگرچہ فطرتِ اللہ میں خیر و شر کا وجود نہیں ہے لیکن تسخیرِ فطرت میں مشنولیت کے ذریعہ خیر و شر جنم لیتے ہیں۔

علامہ مسئلہ جبر و قدر کے بارے میں نہایت واضح رائے رکھتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ جہاں تک انسان کا خدا سے تعلق ہے اس میں وہ بالکل بے بس اور مجبور ہے لیکن جہاں تک کائنات کے ساتھ اس کا معاملہ ہے اس میں وہ خود مختار اور آزاد ہے۔ کائنات کی تمام چیزیں قانون میں جکڑی ہوئی

ہیں لیکن حضرت انسان کی قوت و قدرت کی پہنائی غیر محدود ہے۔ اسی طرح جہاں تک مادی اجسام کی تخلیق کا تعلق ہے انسان کو اس میں ذرہ برابر بھی دخل حاصل نہیں لیکن ان مخلوقات کی تنظیم و ترتیب میں اس کا بہت ہاتھ ہے گویا کہ وہ تخلیق اجسام پر تو قادر نہیں لیکن تخلیق نظام و ترتیب پر قدرت رکھتا ہے۔ صرف دنیا ہی نہیں بلکہ عقبی کی چیزیں مثلاً جنت اور دوزخ بھی انسان کے کفر و اسلام کی بدولت معرض وجود میں آئی ہیں۔

## فرد و ملت

فرد و ملت کے تعلقات کے متعلق مفکرین کبھی متحد الحیال نہیں رہے۔ ایک گروہ جس نے انفرادیت پر بہت زور دیا اس نے اجتماعیت کو سرے سے ہی نظر انداز کر دیا ہے برخلاف اس کے دوسرے گروہ نے اجتماعیت ہی کو اصل سمجھا تو افراد اس میں گم ہو کر رہ گئے۔ علامہ اس فرد و ملت تقریباً سترہ ہیں۔ وہ انفرادیت کی اہمیت پر زور دیتے ہیں لیکن اجتماعیت کی ضرورت کو نظر انداز نہیں ہونے دیتے۔ وہ فلسفہ خودی کے علم بردار ہیں لیکن افراد کے لیے اجتماعی زندگی کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ ان کا مشہور شعر ہے :

فرد قائم ربط ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں  
مرج ہے دیا میں اور بیرون دیا کچھ نہیں

وہ ملت کو حقیقت اور افراد کو مجاز کہتے ہیں :  
وجود افراد کا مجازی ہے ہستی قوم ہے حقیقی  
علامہ نے نہایت واضح الفاظ میں اپنے کچھ ملت بیضا پر عمرانی نظر "میں فرد و ملت کے تعلقات پر روشنی ڈالی ہے۔ وہ کہتے ہیں :

"علم الحیات کے اصولوں نے حال ہی میں حقیقت پر روشنی ڈالی ہے کہ فرد فی نفسہ ایک مہتی اعتباری ہے یا یوں کہیے کہ اس کا نام ان مجردات عقلیہ کے قبیل سے ہے جن کا حوالہ دے کر عمرانیہ کے مباحث سمجھنے میں آسانی پیدا کر دی جاتی ہے۔ بالفاظ دیگر فرد اس جماعت کی زندگی میں جس کے ساتھ اس کا تعلق ہے بمنزلہ ایک عارضی اور آئی لمحہ کے ہے۔ اس کے خیالات اس کی تمنائیں، اس کا طرز بود و ماند، اس کے جمل قرائے داغی و جہانی بلکہ اس کے ایام زندگی کی تعداد تک اس جماعت کی ضروریات و حوالے کے سانچے میں ڈھلی ہوئی ہے جس کی حیات اجتماعی کا وہ محض ایک جزوی مظہر ہے۔ فرد کے اعمال کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ وہ برسبیل اضطرار بلا ارادہ کسی ایک خاص کام کو

جو جماعت کے نظام نے اس کے سپرد کیا ہے انجام دیتا ہے اور اس لحاظ سے اس کے مقاصد کو جماعت کے مقاصد سے مخالف کی بلکہ تضاد مطلق ہے۔

علامہ ملت کی حقیقت بھی بیان کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک ملت موجودہ اور آئندہ نسلوں کے مجموعہ کا نام ہے۔ وہ کہتے ہیں ”قوم اپنے موجود افراد کا مجموعہ ہی نہیں ہے بلکہ اس سے بہت کچھ بڑھ کر ہے۔ اس کی ماہیت پر اگر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہو گا کہ یہ غیر محدود اور لا متناہی ہے۔ اس لیے اس کے اجزائے ترکیبی میں وہ کثیر التعداد آنے والی نسلیں بھی شامل ہیں جو اگرچہ عمرانی حد نظر کے فوری غمتا کے پرلی طرف واقع ہیں لیکن ایک زندہ جماعت کا سب سے اہم جز متصور ہونے کے قابل ہیں۔“

علامہ نے اپنے منظوم کلام میں فرد و ملت کے ربط کو اس طرح بیان کیا ہے :

فرد و قوم آئینہ یک دیگر اند      ملک و گوہر لکھنؤ و اختر اند

فرد می گیر و ملت احترام      ملت از افراد می یا بد نظام

فرد تا اندر جماعت گم شود      قطرہ وسعت طلب تلزم شود

اس طرح علامہ کا کہنا ہے کہ ملت کی بنیاد اختلاط افراد پر ہے لیکن خود ملت کی شیرازہ بندی اور ملت کی تعمیر و تکمیل کے لیے اور چیزیں درکار ہیں۔ ملت کے استحکام کے لیے کوئی زندہ عقیدہ یا قانون درکار ہوتا ہے۔ علامہ کے نزدیک توحید و رسالت اس ضرورت کو پورا کرتے ہیں اور انہیں کے ذریعہ افراد کا باہمی ربط قائم ہے۔

توحید کے متعلق وہ رموز بخود ہی میں کہتے ہیں :

دین از دھمکت ازو آئیں ازو      زور ازو، قوت ازو، تملک ازو

اسود از توحید احمر می شود      خویش فاروق و ابو ذر می شود

علامہ کی رائے میں دلوں کی یک رنگی کے بغیر ملت کا تصور محال ہے اور افراد کا جب تک متحدہ نصب العین نہ ہو اس وقت تک اتحاد قائم نہیں ہو سکتا۔ اس کے علاوہ ملت میں ایک ہی طرح کا جذبہ کارفرما ہونا چاہیے اور خیر و شر ایک وجہ کا معیار بھی جب تک ایک نہ ہو گا ملت کا استحکام ممکن نہیں۔ علامہ کہتے ہیں یہ تمام لوازمات توحید ہی کے ذریعہ حاصل کئے جاسکتے ہیں :

گر نباشد سوز حق و رسا ز فکر      نیست ممکن این جنس انداز فکر

اور توحید ہی کی برکت کا نتیجہ ہے کہ:

مد ملے مآل مایکے ست طرزہ انداز خیالی مایکے ست  
علامہ اس امر کی بھی توضیح کرتے ہیں کہ عقیدہ توحید کی عدم موجودگی میں افراد کی اخلاقی حالت  
کس قدر پست ہو جاتی ہے۔ جس شخص کا دل توحید کے نور سے منور نہیں ہوتا ہم غیر اللہ اس کے دل میں  
ساجاتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کے اعمال و افعال، اخلاق و کردار بڑی طرح متاثر ہوتے ہیں۔ علامہ  
فرماتے ہیں:

ہم غیر اللہ عمل را دشمن است کاروان زندگی را رہزن است  
اہل و عکاسی، کین و دروغ اس ہمد از خوف می گیر و فروغ  
ہی نہیں بلکہ غیر اللہ کا خوف مسلمانوں کو موحہ کی بجائے مشرک بنا دیتا ہے۔  
ہر کہ ریز مصطفیٰ فہیدہ است شرک را در خوف مضمر دیدہ است  
علامہ کا دعویٰ ہے کہ طو کسیت کا دور دورہ، بھی اس وقت ہوتا ہے جب کہ افراد ملت توحید سے  
نا آشنا ہوتے ہیں ایسی صورت میں انسانیت غلام بن کر رہ جاتی ہے۔ قبل از اسلام کے حالات کا نقشہ  
انہوں نے ان الفاظ میں کھینچا ہے:

بود انال و بجاا انساں پرست ناکس و نابو و مند و نویر و دست  
سلوت کسری و قیصر رہزنش بند ہار و دست و پاؤ و گردنش  
کاہن و پا پا و سلطان و امیر ہر یک بنجر صد بنجر گسیر  
توحید کے علاوہ رسالت بھی افراد کو متحد کرتی ہے۔ علامہ رسالت کی اہمیت ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں  
لمیت ما را اساس دیگر است اس اساس اندر دل ما مضمر است  
از رسالت و بجاا تکوین ما از رسالت وین ما آئین ما  
از رسالت صد ہزار مایک است جہا با جز و مالا یتنگ است  
وہ رسالت کے فرائض یہ بتلاتے ہیں:

زندہ از یک دم دو صد پیکر کند مصطفیٰ رنگیں ز یک ساغر کند  
بند پا از پاکشاید بندہ مرا از خند آفتہ را یید بندہ را  
گوید شش تو بندہ دیگر نہ زیں بتان بے زباں کمتر نہ



تاسو نے یک مدعا نش می کند طلقہ آئیں پائش می کشد  
 علامہ کہتے ہیں کہ رسول کریم صلعم کی بعثت کی غرض حریت، مساوات، اور اخوت بنی نوع  
 انسان ہے۔ ان ہی تین چیزوں سے ملت قوت حاصل کرتی ہے اور قومیت کا جزائیائی تصور ان  
 ہی کے ذریعہ کا لحد ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ جو ملت توحید اور رسالت کی  
 بنیاد پر قائم ہوگی وہ غیر فانی اور دوامی ہوگی۔ وہ فرماتے ہیں،

گرچہ ملت ہم ہمیر و مثل فرد از اجل فرماں پذیر و مثل فرد  
 امت مسلم از آیات خداست اصلش از ہنگامہ قائلانی است  
 از اجل ایس قوم بے پردا ست استوار از نھن خزلنا ست  
 دنیا میں بے شمار اقوام با ہم عروج پر پہنچیں۔ ایرانی، رومی، یونانی اور مصری اقوام نے جبریت انگیز ترقی  
 کیں آخر کار یہ سب کسب فنا ہو گئیں لیکن ملت اسلامیہ غیر فانی ہے۔

در جہاں بانگ اذان بود دست بہت ملت اسلامیہاں بود دست بہت  
 فرضیکہ علامہ معاشرہ کی بنیاد کسی خارجی چیز پر نہیں رکھتے جس طرح مابیں، لاک اور دوسو  
 معاہدہ عمرانی پر عقیدہ رکھتے ہیں بلکہ علامہ اقبال کے نزدیک اتحاد کی جڑ عقائد و نظریات پر ہے اور  
 یہ نظریات جس قدر دوامی اور جاودانی ہوں گے معاشرہ کا وجود بھی اسی قدر قائم و دائم ہوگا۔  
 ملیت اور وطنیت

علامہ اقبال کا نظریہ ملیت بھی عین اسلامی ہے۔ وہ ملیت کی بنیاد نہ تو اشتراک زبان کو  
 سمجھتے ہیں اور نہ ہی اشتراک وطن کو۔ اشتراک اخراص اقتصادی بھی ان کے نزدیک افراد کی تنظیم کا  
 سبب نہیں بلکہ ان کی رائے میں وسیع اور غیر محدود معنوں میں ملت وہ ہے جسے رسول عربی صلی اللہ  
 علیہ وسلم نے قائم کیا۔ اور جس کی بنیاد اشتراک عقائد ہے صرف معتقدات ہی میں ہم آہنگی اور  
 یکسانیت نہیں ہے بلکہ تاریخی روایات میں بھی ہر ایک برابر کا حصہ دار ہے۔ کسی قوم کی مخصوص خصلتوں  
 سے ملت کو کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اسلامی قومیت کا انحصار علامہ کے خیال میں ایک خاص تنزیہی تصور  
 پر ہے جس کی جہانی اور مادی صورت نہ جماعت اشخاص ہے جس میں بڑھتے اور پھلتے رہنے کی قابلیت  
 طبعاً موجود ہو۔

اقبال چونکہ ملت کو توحید و رسالت کی بنیادوں پر قائم کرنا چاہتے ہیں اور افراد میں حریت،

مساہات اور اخوت کے رشتے استوار دیکھنے کے خواہشمند ہیں اس لیے ان کا نظریہ ملت جغرافیہ  
حدود اور نسلی امتیازات سے بلند و بالا ہے۔ وہ فرد کو قطرہ سے اور قوم کو دریا سے تشبیہ دیتے  
ہیں اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک ملت وسیع اور بیکراں ہے اور یہ وسعت کسی بھی  
جغرافیائی حدود سے پیدا نہیں ہو سکتی بلکہ اگر ملت کو روحانی اصول پر قائم کیا جائے تو اسی صورت  
میں غیر محدود وسعت کا تصور ممکن ہے اسی لیے علامہ رنگ و نسل کی بنیاد پر وطن کے تصور کی شدید  
مخالفت کرتے ہیں۔ وہ یورپی نظریہ ملت کی خرابیاں اور اس کے دور رس خراب اثرات نہایت  
دلکش انداز میں بیان کرتے ہیں :

|                              |                            |
|------------------------------|----------------------------|
| از فریب عصر تو ہشیار باش     | وہ فدا ہے راہر د ہشیار باش |
| آں چنان قطع اخوت کر وہ اند   | بر وطن تعمیر ملت کر وہ اند |
| تا وطن را شمع غفل ساختند     | نور انساں را قبائل ساختند  |
| مرومی اندر جہاں افسانہ شد    | آدمی از آدمی بے گانہ شد    |
| روح از تن رفت و ہفت اندام نہ | آدمیت گم شد و اقوام ماند   |

گویا کہ مادی بنیادوں پر قومیت کے تصور نے انسانیت کو پارہ پارہ کر کے رکھ دیا اور بنی آدم کو  
مختلف گروہوں اور قبیلوں میں منقسم کر دیا۔ وہ مسلمانوں کو خبردار کرتے ہیں کہ وطنیت اور قومیت  
کا تصور اسلامی تعلیمات کے منافی ہے۔ وہ اہل اسلام کو متنبہ کرتے ہیں کہ اقوام مغرب کا نظریہ  
وطن نہ اپنائیں۔

|                                     |                                |
|-------------------------------------|--------------------------------|
| اپنی ملت پر قیاس اقوام مغرب نہ کر   | خاص ہے ترکیب میں قوم رسول پاشم |
| ان کی جمعیت کا ہے ملک نسب پر انحصار | قوت مذہب کے محکم ہے جمعیت تری  |

وہ مسلمانوں کو تلقین کرتے ہیں کہ :

|                              |                               |
|------------------------------|-------------------------------|
| مسلم استی دل بہ اقلیمے مبہند | گم مشواں در جہان جون و چند    |
| می نگنجد مسلم اندر مرز و بوم | دروں او یا وہ گرو دشام و مردم |

علامہ کے نزدیک مسلمانوں کا وطن روحانی اسلام ہے۔ وہ وطن کو تازہ خداؤں میں سے ایک خدا کہتے  
ہیں اور اس کو مٹا دینے کے لیے مسلمانوں کو بار بار تاکید کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ تمام حق و انصاف کی  
جڑ ہی وطن ہے :

ان تازہ خداؤں میں بڑا سبب وطن ہے چوپیر میں اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے  
 بازو ترا تو حید کی قوت سے قوی ہے اسلام ترا دیں ہے ، تو مصطفیٰ ہے  
 نظارہ ویرینہ ناسخ کو دکھا دے اے مصطفیٰ خاک میں اس بت کو ملا دے  
 علامہ اقبال نے جغرافیائی بنیاد پر وطنیت کے مضر اثرات سے بھی بحث کی ہے۔ وہ تسلیم کرتے  
 ہیں کہ اس جدید تصور وطن کے باعث چھوٹے چھوٹے پولیٹیکل طبقے قائم ہو گئے اور ان میں رقابت اور عصبیت  
 کی وجہ سے تھوڑا بہت فائدہ بھی پہنچا ہے۔ لیکن ناقابل تلافی نقصانات یہ ہیں کہ بین الاقوامی مسائل کے متعلق  
 غلط فہمی کا باعث بنی نظر یہ ہے۔ آئے دن جو سازشیں اور منصوبہ بازیال ہوتی ہیں ان کی بڑ بھی یہی ہے۔  
 علوم و فنون کو ایک قوم کے ساتھ مخصوص کر دینے کی ذمہ داری بھی اسی پر عائد ہوتی ہے۔ یہی نہیں بلکہ  
 وطن پرستی کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انسان مادی امتیاز کو مبدو سمجھ بیٹھتا ہے جو سر اسر اصول اسلام کے  
 خلاف ہے۔ اسی لیے وہ تمام مسلم ممالک کے سربراہوں کو تاکید کرتے ہیں کہ اسلامی شعار کو اپنائیں  
 اور اپنی زندگی کو اسلاف کے طرز پر ڈھالیں۔

ملت اسلامیہ جو افراد سے مرکب ہوتی ہے اس کے افراد میں وہ کیا چیز ہے جو انہیں متحد رکھے  
 ہوئے ہے۔ علامہ اقبال اس کو "یک جہتی اور ہم خیالی" کا نام دیتے ہیں اسی کو قوت اتحاد اور ربط و ضبط  
 کا ذریعہ بتلاتے ہوئے لکھتے ہیں:

"شریعت اسلامیہ کے عام اساسی اصولی فطرت انسانی پر مبنی ہیں نہ کہ کسی خاص قوم کی خصوصیات  
 نسل پر۔ ایسی قوم کا اندرون ربط و ضبط کسی نسل یا جغرافیائی اتحاد پر قائم نہیں ہو سکتا اور نہ زبان اور  
 تمدنی روایات و تجارب ہی پر، بلکہ اگر ہو سکتا ہے تو مذہبی اور سیاسی انتہاؤں کے اتحاد و ارتباط پر یا  
 از روئے نفسیات سینٹ پال کے الفاظ میں "یک جہتی و ہم خیالی" پر۔ پیدائش، شادی، وطنیت  
 وغیرہ کوئی ایک قسم کی شرط یا تمیز ایسی قوم میں شمولیت کی مانع نہیں ہو سکتی جب لمبی کوئی فرد اس قوم  
 کے دائرہ میں داخل ہو گا اس کو "ہم خیالی و یک جہتی" کا اقرار بالسان کرنا ہو گا۔ جب کبھی اس ہم خیالی  
 سے قدم پیچھے ہٹائے گا اسی وقت قوم کے ساتھ رشتہ اتحاد منقطع سمجھا جائے گا۔ پھر ایسی عالم گیر  
 قوم کا وطن بھی تمام صغیر عالم ہی ہونا چاہیے۔"

ملت کے بارے میں دو نظریے ہیں ایک تو وطنیت ہے جو جغرافیائی حدود سے گھرا  
 ہوا ہے اور دوسرا "اسلامیت" ہے جو عالمگیر ہے۔ علامہ اقبال مولانا محمد الہ آبادی کے ایک

خط کے جواب میں جس میں علامہ کو "وطنیت کے اصول پر اسلام کے اصول اجتماعی کو ترجیح دینے میں" امام العصر کا کیا تھا شکریہ ادا کرنے کے بعد لکھتے ہیں "ایک نیشنلسٹ اخبار جس کے چار ایڈیٹر ہیں اور چاروں مسلمان ہیں..... لکھتا ہے اقبال نے "وطنیت" کا حذر لگ کر تراش ہے! دیکھا مغربی کالجوں کے پڑھے ہوئے مسلمان نوجوان روحانی اعتبار سے کتنے فرومایہ ہیں ان کو معلوم نہیں کہ اسلامییت کیا ہے اور وطنیت کیا چیز ہے۔" وطنیت ان کے نزدیک لفظ وطن کا محض ایک مشتق ہے اور بس۔"

اقبال کے ان خیالات سے یہ اندازہ کرنا نہایت آسان ہے کہ وہ "وطنیت" کے خلاف ہیں۔ لیکن "حب الوطنی" کے مخالف نہیں ہیں۔ بلکہ اسے ایک فطری جذبہ بتلاتے ہیں اور وطنی عصبیت کی تعریف و توصیف بیان کرتے ہیں جس سے ان کی مراد محض "قومی پاسداری" ہے۔ دوسری اقوام کو نفرت و حسد کی نظر سے دیکھنا عصبیت کے مفہوم میں داخل نہیں۔ آل انڈیا مسلم کانفرنس کے اجلاس منعقدہ لاہور کے خطبہ صدارت میں نہایت واضح الفاظ میں اس امر پر روشنی ڈالی ہے آپ نے فرمایا: "میں یورپ کی وطنیت کا مخالف ہوں۔ اس لیے نہیں کہ اسے ہندوستان میں نشوونما پانے کا موقع ملے تو مسلمانوں کو مادی فوائد کم پہنچیں گے، میری مخالفت اس بنا پر ہے کہ میں اس کے اندر تمدن مادیت پرستی کے بیج دیکھتا ہوں جو میرے نزدیک انسانیت کے لیے ایک عظیم ترین خطرہ ہے۔ حب الوطنی بالکل ایک طبعی صفت ہے۔ انسان کی اخلاقی زندگی میں اس کے لیے پوری جگہ ہے لیکن اصل اہمیت اس کے ایمان، اس کی تہذیب اور اس کی روایات کو حاصل ہے اور میری نظر میں یہی اقدار اس قابل ہیں کہ انسان اس کے لیے زندہ رہے اور ان ہی کے لیے مرے زمین کے اس ٹکڑے کے لیے جس سے اس کی روح کو حاضی ربط پیدا ہو گیا ہے۔"

اس سے زیادہ واضح علامہ کا وہ بیان ہے جو انہوں نے وفات سے چند دن قبل شائع کیا تھا: "قدیم الایام سے اقوام وطن کی طرف اور اطمان اقوام کی طرف منسوب ہوتے چلے آئے ہیں۔ ہم سب ہندی ہیں اور ہندی کہلاتے ہیں کیونکہ ہم سب کرہ ارض کے ایک حصے میں بود و باش رکھتے ہیں جو ہند کے نام سے موسوم ہے علی ہذا القیاس چینی، عربی، جاپانی، ایرانی وغیرہ وطن محض ایک جزائیاتی اصطلاح ہے اور اس حیثیت سے اسلام سے متصادم نہیں ہوتا ان معنوں میں ہر انسان فطری طور پر اپنے جنم بوم سے محبت رکھتا ہے اور بقدر اپنی بساط کے اس کے لیے قربانی کرنے کو

تیار رہتا ہے مگر زمانہ حال کے سیاسی لڑ پھر میں وطن کا مفہوم محض جغرافیائی نہیں بلکہ ”وطن“ ایک اصول ہے ہیئت اجتماعیہ انسانہ کا اور اس اعتبار سے ایک سیاسی تصور ہے، چونکہ اسلام بھی ہیئت اجتماعیہ انسانہ کا ایک قانون ہے اس لیے جب لفظ وطن کو ایک سیاسی تصور پر استواء کیا جائے تو وہ اسلام سے متصادم ہوتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اقبال کی اکثر نظموں میں ہندوستان کی فلاح و بہبود کی تمنا ظاہر کی گئی ہے اور اس کی آزادی کے گیت گائے گئے ہیں۔ انہوں نے غدارانہ وطن میر جعفر و میر صادق کو ”ننگ آدم“، ننگ دیں، ننگ وطن“ کہا ہے۔ اور سلطان شہید جیسے عہد بان وطن سے دلی عقیدت کا اظہار کیا ہے۔  
(باقی آئندہ)

## مسئلہ اجتہاد

(محمد حنیف ندوی)

قرآن، سنت، اجماع، تعامل، اور قیاس کی فقہی قدر و قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظر۔  
قیمت - ۳/- روپے

## حکمائے قدیم کا فلسفہ اخلاق

مصنفہ بشیر احمد ڈار

عہد قدیم میں چین، ایران، مصر اور یونان کی تہذیبوں نے حیرت انگیز ترقی کر لی تھی اور یہاں کے مفکر وں نے جو افکار و نظریات پیش کئے انہی کی بنیاد پر جدید افکار کی عظیم اشان عمارت تعمیر ہوئی ہے اور اس کتاب میں کون فیوشس، گوتم بدھ، زرتشت، مانی، سقراط، افلاطون اور ارسطو جیسے عظیم مفکر وں کے اخلاقی نظریات پر میر حاصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت چھ روپے۔

ملنے کا پتہ: ادارہ ثقافت اسلامیہ۔ کلب وڈ۔ لاہور

# ابن رشد

## حالات زندگی

ابن رشد کا نام ابوالولید محمد بن احمد بن محمد بن رشد تھا۔ لیکن تاریخ عالم میں یہ صرف ابن رشد کے نام سے مشہور ہیں۔ یورپ والوں نے اس نام کو بگاڑ کر AVEROYS - AVEROES - AVERN ROIS - ABEN RUTH وغیرہ کر دیا۔ ابن رشد ہسپانیہ کے سب سے بڑے مفکر اور حکیم تھے۔ مشرق میں جو درجہ ابن سینا کا ہے مغرب میں وہی وثبہ ابن رشد کو حاصل ہے۔ ابن رشد ۱۱۲۶ء میں قرطبہ میں پیدا ہوئے۔ ان کے دادا اندلس کے قاضی القضاۃ تھے اور والد قرطبہ کے قاضی۔ ابن رشد نے اپنا بچپن علم و حکمت کے مرکز قرطبہ میں گزارا۔ اور یہیں طب اور قانون کی تعلیم حاصل کی۔ شروع میں انہیں بھی اپنے دادا اور والد کی طرح قانون میں زیادہ دلی چسپی تھی۔ لیکن ان کا ذوق انہیں آہستہ آہستہ فلسفہ اور طب کی طرف لے گیا۔ اور یہی علوم ان کی شہرت کا باعث بنے۔ ابن زہرہ۔ ابن ماجہ۔ ابن طفیل اور ابن عربی ان کے ہم عصر تھے۔ ابن طفیل سے ان کے تعلقات نہایت گہرے تھے اور ابن طفیل نے ہی انہیں الموحد خاندان کے فرمانروا ابو یعقوب یوسف کے دربار میں پیش کیا۔ اس کے متعلق ابن رشد رقمطراز ہیں ”جب میں امیر المومنین کے سامنے پیش کیا گیا۔ اس وقت صرف ابن طفیل وہاں موجود تھے۔ انہوں نے میری کافی تعریف کی۔۔۔ امیر المومنین نے مجھ سے والد صاحب۔ میرے خاندان اور میرے متعلق باتیں کر کے اس سوال سے گفتگو شروع کی ’فلک کے متعلق مفکرین کے کیا نظریات ہیں۔ یہ قدیم ہے یا حادث؟‘ میں گھبرا گیا اور کچھ خاموش ہو گیا۔ امیر المومنین نے خود اس مسئلہ پر نہایت عالمانہ گفتگو کی۔ اور اس طریقہ سے جس کی ایک فرمانروا سے امید نہیں کی جاسکتی۔ بہر حال ابو یعقوب یوسف ان کی قابلیت سے متاثر ہوا اور انہیں انعام و اکرام دے کر رخصت کیا۔ اس کے بعد ابن طفیل نے انہیں ارسطو کی تصانیف پر شرح لکھنے کا مشورہ دیا۔ کیونکہ ابو

یعقوب یوسف کے خیال میں ارسطو کی تصانیف کے ترجمے اور شرحیں ناقص تھیں اور اس بات کی ضرورت تھی کہ ان پر باقاعدہ شرحیں لکھی جائیں اور ارسطو کے خیالات کو واضح، صاف اور آسان الفاظ میں پیش کیا جائے۔ ابن رشد نے اس کے بعد سے ارسطو کا باقاعدہ مطالعہ کیا اور اس کی تصانیف پر شرحیں رقم کیں۔ ۱۱۴۹ء میں وہ اشبیلیہ کے قاضی مقرر کئے گئے اور اس کے کچھ عرصہ بعد قرطبہ کے۔ لیکن ابن طفیل نے اپنے ضعیف ہو جانے کے بعد ابن رشد کو مراکش میں اپنی جگہ طیب خاص مقرر کرادیا۔ ۱۱۸۶ء میں انہیں قرطبہ کا قاضی القضاۃ بنا دیا گیا۔

یوسف کے مرنے کے بعد یعقوب المنصور ۱۱۸۴ء میں فرمانروا ہوا۔ منصور کے عہد کے شروع میں ان کی وہی عزت و منزلت رہی جو انہیں یوسف کے عہد میں حاصل تھی۔ لیکن کچھ عرصہ بعد قدامت پسند ملاؤں نے ان پر الحاد اور ہیودیت کا الزام لگایا۔ ان پر مقدمہ چلایا گیا اور انہیں جلا وطنی کی سزا دی گئی۔ ۱۱۹۰ء میں امیر نے طب، ہندسہ اور ہیئت کی کتابوں کے سوا فلسفیوں کی تمام تصانیف کو نذر آتش کر دینے کا حکم دیا۔ بہر حال خوش قسمتی سے یہ حکم واپس لے لیا گیا ورنہ علم و ادب کو جس قدر زبردست نقصان ہوتا اس کا اندازہ لگانا بھی آسان نہیں۔ اس کے بعد جب یعقوب ہسپانیہ کی عیسائی حکومت کو شکست دے کر مراکش واپس آیا اور حالات کچھ سازگار ہو گئے تو اس نے ابن رشد کو دوبارہ اپنے دربار میں واپس بلا لیا۔ لیکن اب وہ زیادہ عرصہ تک زندہ نہ رہے اور انہوں نے مراکش میں ۹ صفر ۵۹۵ھ (۱۱ دسمبر ۱۱۹۵ء) کو وفات پائی۔

### تصانیف

بد قسمتی سے ابن رشد کی تصانیف کا اکثر حصہ ضائع ہو گیا ہے تاہم ان کی جو تصانیف باقی ہیں وہ بھی انہیں لافانی شہرت دینے اور مفکرین عالم کی صفِ اول میں ان کا مقام متعین کرنے کے لیے کافی ہیں۔ یہ تصانیف خاص کر فلسفہ، طب، قانون اور ہیئت پر ہیں :

۱۔ مبادی الفلک - یہ بارہ حصوں میں ہے۔ اس کے علاوہ فلسفہ کے مختلف موضوعات پر انہوں نے تقریباً پچیس تصانیف پیش کیں۔

۲۔ تہافت التہافت - امام غزالی کی مشہور کتاب 'تہافت الفلاسفہ' کے جواب میں لکھی گئی ہے۔ اس میں ابن رشد نے فلسفہ کی زبردست حمایت کی ہے۔

۳۔ کتاب فضل المقال - یہ فلسفہ و مذہب پر ہے۔

۴۔ کتاب کشف المناہج - فلسفہ اور مذہب پر۔

۵۔ الکلیات فی الطب۔

۶۔ ہدایت المجتہد و نہایت المقصد - قانون و فقہ پر۔

۷۔ ہیئت پر بعض تصانیف۔

ان کے علاوہ انہوں نے ارسطو - افلاطون اور ابن سینا کی بعض کتابوں کی شرحیں بھی لکھی ہیں۔ جن کی وقعت کسی طرح اصل تصانیف سے کم نہیں۔ حمد و سلی کے یورپ میں انہیں ارسطو کی تصانیف کا سب سے اعلیٰ شارح سمجھا جاتا تھا۔ منک کے خیال میں وہ ارسطو کی تصانیف کے بہترین شارحین میں سے ایک ہیں۔

### افکار و نظریات

ابن رشد کے نظریات اور خیالات کو مندرجہ ذیل عنوانات کے تحت تقسیم کیا جاسکتا ہے:

(۱) انسان کے مختلف درجات (۲) آیات قرآنی کا مفہوم (۳) مقصد حیات (۴) نفسیات

(۵) کائنات کا ابدی ہونا (۶) آئندہی ارادہ (۷) معاشرہ میں عدت کا درجہ (۸) سیاسی نظریات

### انسان کے مختلف درجات

ابن رشد کے خیال میں علم عقل اور فہم کے لحاظ سے تمام انسان برابر نہیں ہوتے۔ بلکہ ان کی تین قسمیں ہیں۔ اول: اعلیٰ ترین انسان۔ جن کی زندگی اور مذہبی عقائد کی بنیاد برہان ہے۔ صداقت تک پہنچنے کے لیے انہیں کسی واسطہ کی ضرورت نہیں ہوتی۔ بلکہ وہ بلا واسطہ صداقت تک پہنچ سکتے ہیں۔ دوم: وہ جو برہان اور وجدان کی منزل تک نہیں پہنچ سکے ہیں۔ بہر حال ان میں سوچنے سمجھنے اور حسن و قبح کا موازنہ کرنے کی قابلیت ہوتی ہے۔ اور سوم: عوام۔ جو ان دونوں صلاحیتوں سے محروم ہوتے ہیں۔ ان کے لیے عام مذہبی عقائد اور قرآن کریم کے لفظی معنوں تک محدود رہنا مناسب ہے۔ طبقہ اول کے لیے لفظی معنی کافی نہیں بلکہ انہیں ان معانی تک پہنچنے کی کوشش کرنی چاہیئے جو الفاظ کے پس پردہ موجود ہیں۔

### آیات قرآنی کا مفہوم

ابن رشد اپنے ہم عصر ابن ماجہ اور ابن طفیل کے اس خیال سے متفق ہیں کہ مذہب صداقت کا ضامن ہے۔ لیکن مذہب کا مقصد انسان کی عملی رہنمائی ہے۔ اس لیے اس میں عوام کی رہنمائی



کے لیے اصولوں اور قوانین کو مثالوں اور تشبیہوں کے ذریعہ اس طرح پیش کیا جاتا ہے کہ عوام انہیں آسانی سے سمجھ سکیں۔ عوام کو قرآن کریم کے صرف لفظی معنی بتانے چاہئیں۔ کیونکہ وہ ان کے لیے کافی ہیں۔ اس سے زیادہ نہ ضرورت ہے اور نہ مناسب۔ لفظی معنوں کے پس پشت اور بین السطوح ایک اور بھی مفہوم ہوتا ہے۔ عوام میں اس تک پہنچنے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ یہ مفہوم صرف خواص کے لیے ہوتا ہے اور یہی وہ صداقت ہے جس کا ضامن فلسفہ ہے۔ مذہب اور فلسفہ میں کوئی تضاد نہیں۔ بنیادی اور اصولی طور پر دونوں ایک ہیں۔ جو کچھ فرق ہے وہ صرف اظہار خیال میں۔ عوام کے لیے ایک اظہار مناسب ہے اور خواص کے لیے دوسرا۔ مذہب اور وحی اس لیے ضروری ہیں کہ وہ اشخاص جو استدلال اور برہان کے ذریعہ صداقت اور حقیقت تک نہ پہنچ سکیں، وحی ان کو صداقت سے روشناس کرا دے۔ مذہبی رہنماؤں کو عوام کی رہنمائی کے لیے مذہبی اصولوں کو اس طرح پیش کرنا چاہیے کہ وہ ان کے لیے قابل فہم اور قابل عمل ہو سکیں۔ خواص کو غور و فکر اور برہان کے ذریعہ صداقت کی تہ تک پہنچنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ اور یہ صرف فلسفہ کے ذریعے ممکن ہے۔ بالفاظ دیگر صداقت دو قسم کی ہوتی ہے۔ ایک عملی اور دوسری استدلالی عملی صداقت عوام کے عمل کے لیے ہوتی ہے اور استدلالی صداقت خواص کے غور و فکر کے واسطے۔ اسی بنا پر مذہب نے اخلاقی اصول اور ضوابط پر عمل کرنے کے لیے سزا و جزا سے کام لیا ہے تاکہ عوام انعام کے لالچ اور سزا کے خوف سے اخلاقی اصولوں پر عمل پیرا ہو سکیں۔ جہاں تک اخلاق کے صحیح مفہوم کا تعلق ہے اس کا دار و مدار عقل پر ہے۔ حقیقی طور پر صرف وہ عمل معیار اخلاق پر پورا اترتا ہے جو عقل کے مطابق ہو اور جس میں سزا و جزا کو کوئی دخل نہ ہو۔ لیکن عوام کے لیے اس معیار تک پہنچنا محال ہے۔ اس لیے ان کے واسطے جزا و سزا کے اصول پیش کیے گئے ہیں۔

### مقصد حیات

ابن رشد کے خیال میں انسان کی زندگی کا مقصد درجہ کمال تک پہنچنا ہے۔ یعنی عقل فعال میں اپنے آپ کو سمو دینا۔ اس درجہ تک پہنچنے کے لیے ایک طرف نفس کی ادنیٰ صلاحیتوں خاص کر حواس کو زیر کرنا ضروری ہے اور دوسری طرف غور و فکر کی صلاحیت پیدا کرنا۔ لیکن صرف لا حاصل غور و فکر نہیں۔ بلکہ استدلالی طور پر صحیح غور و فکر جو انسان کو اس اعلیٰ منزل تک لے جاسکے۔ ہر انسان کے لیے اس منزل تک پہنچنا آسان نہیں ہے۔ یہ منزل عوام کے لیے نہیں بلکہ صرف خواص کے لیے ہے۔

۴۔ کتاب کشف المناہج - فلسفہ اور مذہب پر۔

۵۔ الکلیات فی الطب۔

۶۔ ہدایت المجتہد و نہایت المقصد - قانون و فقہ پر۔

۷۔ ہیئت پر بعض تصانیف۔

ان کے علاوہ انہوں نے ارسطو۔ افلاطون اور ابن سینا کی بعض کتابوں کی شرحیں بھی لکھی ہیں۔ جن کی وقعت کسی طرح اصل تصانیف سے کم نہیں۔ حمد و سلی کے یورپ میں انہیں ارسطو کی تصانیف کا سب سے اعلیٰ شارح سمجھا جاتا تھا۔ منک کے خیال میں ”وہ ارسطو کی تصانیف کے بہترین شارحین میں سے ایک ہیں۔“

### افکار و نظریات

ابن رشد کے نظریات اور خیالات کو مندرجہ ذیل عنوانات کے تحت تقیم کیا جاسکتا ہے:

(۱) انسان کے مختلف درجات (۲) آیات قرآنی کا مفہوم (۳) مقصد حیات (۴) نعمیات (۵) کائنات کا ابدی ہونا (۶) آئندہ ارادہ (۷) معاشرہ میں عہدت کا درجہ (۸) سیاسی نظریات

### انسان کے مختلف درجات

ابن رشد کے خیال میں علم۔ عقل اور فہم کے لحاظ سے تمام انسان برابر نہیں ہوتے۔ بلکہ ان کی تین قسمیں ہیں۔ اول: اعلیٰ ترین انسان۔ جن کی زندگی اور مذہبی عقائد کی بنیاد برہان ہے۔ صداقت تک پہنچنے کے لیے انہیں کسی واسطہ کی ضرورت نہیں ہوتی۔ بلکہ وہ بلا واسطہ صداقت تک پہنچ سکتے ہیں۔ دوم: وہ جو برہان اور وجدان کی منزل تک نہیں پہنچ سکے ہیں۔ بہر حال ان میں سوچنے سمجھنے اور حسن و قبح کا موازنہ کرنے کی قابلیت ہوتی ہے۔ اور سوم: عوام۔ جو ان دونوں صلاحیتوں سے محروم ہوتے ہیں۔ ان کے لیے عام مذہبی عقائد اور قرآن کریم کے لفظی معنوں تک محدود رہنا مناسب ہے۔ طبقہ اول کے لیے لفظی معنی کافی نہیں بلکہ انہیں ان معانی تک پہنچنے کی کوشش کرنی چاہیے جو الفاظ کے پس پردہ موجود ہیں۔

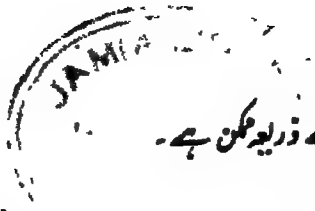
### آیات قرآنی کا مفہوم

ابن رشد اپنے ہم عصر ابن ماجہ اور ابن طفیل کے اس خیال سے متفق ہیں کہ مذہب صداقت کا ضامن ہے۔ لیکن مذہب کا مقصد انسان کی عملی رہنمائی ہے۔ اس لیے اس میں عوام کی رہنمائی

کے لیے اصولوں اور قوانین کو مثالوں اور تشبیہوں کے ذریعہ اس طرح پیش کیا جاتا ہے کہ عوام انہیں آسانی سے سمجھ سکیں۔ عوام کو قرآن کریم کے صرف لفظی معنی بتانے چاہئیں۔ کیونکہ وہ ان کے لیے کافی ہیں۔ اس سے زیادہ نہ ضرورت ہے اور نہ مناسب۔ لفظی معنوں کے پس پشت اور بین اہل ایک اور بھی مفہوم ہوتا ہے۔ عوام میں اس تک پہنچنے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ یہ مفہوم صرف خواص کے لیے ہوتا ہے اور یہی وہ صداقت ہے جس کا ضامن فلسفہ ہے۔ مذہب اور فلسفہ میں کوئی تضاد نہیں۔ بنیادی اور اصولی طور پر دونوں ایک ہیں۔ جو کچھ فرق ہے وہ صرف اظہارِ خیال میں۔ عوام کے لیے ایک اظہارِ مناسب ہے اور خواص کے لیے دوسرا۔ مذہب اور وحی اس لیے ضروری ہیں کہ وہ اشخاص جو استدلال اور برہان کے ذریعہ صداقت اور حقیقت تک نہ پہنچ سکیں۔ وحی ان کو صداقت سے روشناس کرادے۔ مذہبی رہنماؤں کو عوام کی رہنمائی کے لیے مذہبی اصولوں کو اس طرح پیش کرنا چاہیے کہ وہ ان کے لیے قابل فہم اور قابل عمل ہو سکیں۔ خواص کو غور و فکر اور برہان کے ذریعہ صداقت کی تہ تک پہنچنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ اور یہ صرف فلسفہ کے ذریعے ممکن ہے۔ بالفاظِ دیگر صداقت دو قسم کی ہوتی ہے۔ ایک عملی اور دوسری استدلالی عملی صداقت عوام کے عمل کے لیے ہوتی ہے اور استدلالی صداقت خواص کے غور و فکر کے واسطے۔ اسی بنا پر مذہب نے اخلاقی اصول اور ضوابط پر عمل کرنے کے لیے سزا و جزا سے کام لیا ہے تاکہ عوام انعام کے لالچ اور سزا کے خوف سے اخلاقی اصولوں پر عمل پیرا ہو سکیں۔ جہاں تک اخلاق کے صحیح مفہوم کا تعلق ہے اس کا دار و مدار عقل پر ہے۔ حقیقی طور پر صرف وہ عمل معیار اخلاق پر پورا اترتا ہے جو عقل کے مطابق ہو اور جس میں سزا و جزا کا کوئی دخل نہ ہو۔ لیکن عوام کے لیے اس معیار تک پہنچنا محال ہے۔ اس لیے ان کے واسطے جزا و سزا کے اصول پیش کیے گئے ہیں۔

### مقصدِ حیات

ابن رشد کے خیال میں انسان کی زندگی کا مقصد درجہ کمال تک پہنچنا ہے۔ یعنی عقل فعال میں اپنے آپ کو سمو دینا۔ اس درجہ تک پہنچنے کے لیے ایک طرف نفس کی ادنی صلاحیتوں کا حصول اور اس کو زیر کرنا ضروری ہے اور دوسری طرف غور و فکر کی صلاحیت پیدا کرنا۔ لیکن صرف لا حاصل غور و فکر نہیں۔ بلکہ استدلالی طور پر صحیح غور و فکر جو انسان کو اس اعلیٰ منزل تک لے جاسکے۔ ہر انسان کے لیے اس منزل تک پہنچنا آسان نہیں ہے۔ یہ منزل عوام کے لیے نہیں بلکہ صرف خواص کے لیے ہے۔



اور اس کا حصول صرف فلسفہ کے ذریعہ ممکن ہے۔

## نفسیات

ابن رشد اپنے نفسیاتی نظریہ میں ارسطو، فارابی اور ابن سینا سے کافی متاثر ہیں۔ وہ کہیں کہیں ان سے اختلاف بھی کرتے ہیں لیکن نسبتاً کم۔ ارسطو عقل فعال اور عقل انفعال میں اس طرح فرق کرتا ہے کہ عقل انفعال جسم انسانی کے ساتھ شروع ہوتی ہے اور اس کے ساتھ ہی فنا ہو جاتی ہے۔ اور عقل فعال روح کل کے منظر کے طور پر روح انسانی پر عمل پیرا ہوتی ہے۔ فارابی کے خیال میں اس کی چار قسمیں ہیں :

۱) عقل میولانی: یعنی انسانی صلاحیت (۲) عقل بالفعل - عقل میولانی جب بالقوة سے بالفعل میں تبدیل ہو جاتی ہے تو عقل بالفعل کہلاتی ہے (۳) عقل فعال - وہ خارجی قوت جس کا منبع خدا ہے اور جو عقل کو بالقوة سے بالفعل میں تبدیل کر دیتی ہے (۴) عقل مستفاد - جو صرف فعالی حالت ہی میں نہیں آتی۔ بلکہ عقل کی رہبری میں ترقی بھی کرتی ہے۔ ابن رشد عقل میولانی اور عقل بالفعل میں فرق نہیں کرتے۔ اول الذکر بالقوة ہے اور موخر الذکر بالفعل۔ ان کے لحاظ سے عقل میولانی، عقل فعال کے جز کے طور پر جسم انسانی میں نفوذ حاصل کر لیتی ہے۔ عقل فعال ابدی - ازلی - واحد اور کل ہے۔ اور عقل میولانی، انفرادی - انفرادی موت کے بعد یہ جز اپنے کل میں مدغم ہو جاتا ہے۔ اور اس طرح انفرادی طور پر روح انسانی فنا ہو جاتی ہے۔ ابن رشد فرد کی روح - کھ بقاء کے قائل نہیں - روح انسانی عقل فعال کے طور پر باقی رہتی ہے نہ کہ انفرادی طور پر۔

## کائنات کی ابدیت

ابن رشد، ارسطو کے اس نظریہ سے متفق ہیں کہ کائنات ابدی ہے۔ ان کے خیال میں روح اور مادہ دونوں ابدی ہیں۔ ایک کے بغیر دوسرے کا وجود ممکن نہیں اور یہ دونوں عام معنوں میں تخلیق نہیں۔ مادہ میں مشکل مہنے کی قوت ابدی طور پر موجود ہے۔ تخلیق کا مطلب قوت کو فعل میں تبدیل کرنا ہے۔ اور خدا صرف ان معنوں میں کائنات کی تخلیق کا علت العلل ہے۔ وہ واجب الوجود ہے۔ اسی چشمہ وجود جاری ہے۔ وجود اس میں ہے اور چونکہ وہ ابدی ہے اس لیے کائنات بھی ابدی اور قدیم ہے۔ مادہ ایک قوت ہے اور اس میں مشکل ہونے کی صلاحیت ہے۔ یہ صلاحیت اس میں خارجی طور پر نہیں آتی۔ ابدی طور پر موجود ہے اور اس طرح وہ خود ایک خاص شکل اختیار کر سکتا

ہے اور کر لیتا ہے۔ بالقوت سے بالفعل بن جاتا ہے۔ اور اس عمل میں اس پر خارجی طور سے نہ کوئی عمل ہوتا ہے نہ کوئی خارجی قوت عمل کرتی ہے اور نہ اس میں کسی صفت اور چیز کا اضافہ ہوتا ہے۔ ہر چیز اور تمام صفات ابدی طور پر مادہ میں موجود ہوتی ہیں، اور وہ لازمی طور پر بالفعل بن جاتی ہیں۔ کائنات کی تخلیق اس عمل کا ایک لازمی نتیجہ ہے۔ خدا اس کائنات کا صرف علتِ اولیٰ نہیں۔ علتِ اعلیٰ ہے۔ نظامِ کائنات قانونِ قدرت کے ماتحت ہے۔ اور اس قانون میں رد و بدل ممکن نہیں۔ آزادیِ ارادہ

جبر و قدر کے مسئلہ پر وہ اعتدال پسندانہ رویہ کے قائل تھے۔ نہ وہ انسان کو اپنے ارادہ اور فعل میں آزاد مطلق خیال کرتے تھے اور نہ مجبورِ محض۔ اس سلسلہ میں ان کا نظریہ ”الامر بین الامرین“ کا تھا۔ انسان آزاد بھی ہے اور مجبور بھی۔ ہمارے افعال جزوی طور پر ہمارے ارادے سے متعین ہوتے ہیں، اور کچھ حد تک خارجی اسباب سے۔ صرف ایک مخصوص طریقہ عمل کے لحاظ سے ہمارے ارادے اور افعال آزاد ہیں۔ ہمارے افعال کافی حد تک ہمارے ارادے کے ماتحت ہیں لیکن ہمارا ارادہ قانونِ قدرت کے۔ ارادہ اور فعل دونوں میں قانونِ قدرت کا فرما ہے۔ عرض ہم دیکھتے ہیں کہ اگرچہ ابن رشد ”امر بین الامرین“ کے قائل ہیں۔ لیکن ارادہ اور عمل دونوں میں وہ قانونِ قدرت کو اتنی اہمیت دیتے ہیں کہ آزادیِ ارادہ اور آزادیِ عمل ہر دو کو وہ قانونِ قدرت سے محدود کر دیتے ہیں۔ اور انسان کو نہ پوری طرح آزادیِ ارادہ کا حامل قرار دیتے ہیں اور نہ آزادیِ عمل کا۔

### • معاشرہ میں عورت کا درجہ

معاشرتی نظریات میں بھی ابن رشد اپنے فلسفیانہ اور نفسیاتی نظریات کی طرح کافی انتہا پسند تھے۔ معاشرتی نظریات میں عورت کے حقوق کے متعلق ان کا نظریہ غالباً سب سے زیادہ انتہا پسندانہ تھا۔ ان کے خیال میں مرد اور عورت دونوں ایک دوسرے کے بالکل مساوی ہیں۔ ان میں سے ایک کو دوسرے پر کوئی فوقیت حاصل نہیں اس لیے ہر دو کو زندگی کے ہر شعبہ میں برابر درجہ ملنا چاہیے۔ اور فلسفہ، علوم، ادب، فن و جنگ میں کوئی دروازہ بھی عورت پر بند نہ ہونا چاہیے۔ مرد اور عورت کا اختلاف کیفیت کا نہیں صرف درجہ کا ہے۔ اور درجہ میں عورت بعض مرتبہ مرد سے بڑھ جاتی ہے۔ افریقہ کی مختلف ریاستوں کی بعض خواتین نے جنگ میں مردوں پر اپنی برتری اور فوقیت ثابت

کردی ہے۔ اور اگر وہ حکومت کے اعلیٰ ترین عہدوں پر بھی فائز ہو جائیں تو اس میں کوئی تعجب کی بات نہ ہوگی۔ وہ اپنا نظریہ ثابت کرنے کے لیے عرب اور یونان کی صورتوں کی بھی مثالیں پیش کرتے ہیں۔ جو نہ صرف موسیقی وغیرہ میں بلکہ میدان جنگ میں بھی اپنی برتری اور فوقیت ثابت کرتی رہتی ہیں۔ ان کے خیال میں اگر مرد اور عورت کو برابر مواقع دئے جائیں۔ یکساں تعلیم دی جائے۔ ہم رتبہ سمجھا جائے۔ معاشرہ میں دونوں کی برابر عزت و وقعت ہو۔ کسی کو کسی سے کم یا زیادہ نہ سمجھا جائے۔ تو وہ اپنے آپ کو مرد کے مساوی ثابت کر سکتی ہیں۔ ان کی کمتری کی اصل وجہ ان کا گھر میں مقید رہنا۔ تعلیم حاصل نہ کرنا اور معاشرہ میں ان کی وقعت نہ ہونا ہے۔ سلوک تو ان سے جانوروں جیسا کیا جاتا ہے اور الزام یہ دیا جاتا ہے کہ وہ مردوں کے برابر نہیں، صلاحیت اور قابلیت میں وہ مرد سے کم تر ہیں اور زندگی کے مختلف شعبوں میں مرد کا مقابلہ نہیں کر سکتیں۔ حقیقتاً مرد اور عورت صلاحیت میں برابر ہیں۔ اور موجودہ حالات میں جو کچھ فرق ہے، اس کی ذمہ داری مرد کی خود غرضی پر ہے نہ کہ عورت کی کمتری صلاحیت پر۔

## سیاسی نظریات

سیاسی نظریہ کے لحاظ سے بھی ابن رشد آزاد خیال تھے۔ وہ خلافت راشدہ کو حکومت کا بہترین نمونہ سمجھتے تھے۔ اور افلاطون کی "ریاست" کے خواب کی حقیقی تعبیر۔ ان کے خیال میں حضرت معاویہ نے امویہ شہنشاہیت کی بنیاد ڈال کر اس اعلیٰ جمہوریت کو ختم کر دیا۔ اور اس طرح مسلمانوں میں بہت سی خرابیوں اور فتنہ و فساد کی راہیں کھول دیں۔ وہ عوام کے حقوق پر کافی زور دیتے تھے اور اس لحاظ سے انہوں نے انگریزی مفکر لاک اور فرانسیسی مفکر روسو سے بہت پہلے عوام کے سیاسی حقوق کی حفاظت کی آواز بلند کی۔ ابن رشد ہر قسم کے جبر و استبداد کے خلاف تھے۔ ان کے لحاظ سے جاہل سے مراد ایک ایسا حکمران ہے جو امور سلطنت میں عوام کے مفاد کا خیال نہ رکھے بلکہ اپنے ذاتی یا جماعتی اغراض کے پیش نظر حکومت کا کام سرانجام دے۔

## علامہ اقبال کی تنقید

علامہ اقبال ابن رشد کے نظریات پر تنقید کرتے ہوئے خطبہ اول میں فرماتے ہیں "ابن رشد جس نے یونانی فلسفہ کی زبردست حمایت کی اسطو کے زیر اثر وہ نظریہ پیش کیا جسے عقل فناء کی لافانییت کا نظریہ کہا جاتا ہے۔ یہی وہ نظریہ ہے جو فرانس اور اطالیہ کے ذہن پر زبردست طریقہ سے اثر انداز ہوا۔ لیکن میرے

خیال میں یہ نظریہ اس نقطہ نگاہ کے بالکل خلاف ہے جو قرآن کریم انسانی انانیت و منزلت کے متعلق پیش کرتا ہے۔ اس طرح ابن رشد کی آنکھوں سے اسلام کا ایک زبردست اور نہایت اہم اصول اوجھل ہو گیا۔ اور اس کی وجہ سے اس نے ایک ایسے غلط فلسفہ حیات کو فروغ دینے کی کوشش کی جس کے زیر اثر انسان نہ خود کو پہچان سکتا ہے نہ خدا کو اور نہ کائنات کو۔ اپنے چوتھے خطبے میں فرماتے ہیں: ”تاریخ فلسفہ اسلام میں ابن رشد نے بقائے روح کے مسئلہ پر غالباً ما بعد الطبیعیاتی نقطہ نظر سے بحث کی ہے۔ اور میرے خیال میں بغیر کسی خاص فائدے کے۔ اس نے حس اور عقل میں حد فاصل قائم کی ہے اور اس کی بنیاد قرآن کریم میں غالباً نفس اور روح کے الفاظ پر رکھی ہے۔ ان الفاظ نے مسلم مفکرین میں سے اکثر کو غلط فہمی میں مبتلا کیا ہے۔ کیونکہ ظاہر طور پر ان الفاظ سے انسان میں دو مختلف اصولوں کا تضاد معلوم ہوتا ہے۔ ہر حال اگر ابن رشد کا یہ نظریہ اس کے خیال میں قرآن کریم پر مبنی ہے تو غالباً وہ غلط ہے۔۔۔۔۔ ابن رشد کے لحاظ سے عقل جسم کا حصہ نہیں ہے۔ اس کی نوعیت مختلف ہے۔ اور یہ شخصیت میں نفوذ کرتی ہے۔ اس لیے یہ واحد اکل اور ابدی حقیقت ہے۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ چونکہ عقل کل شخصیت میں نفوذ کرتی ہے اس لیے نفوس انسانی میں اس کا وجود صرف فریب نظر ہے۔ عقل کی ابدی وحدت کا مطلب ایسا کہ رینان کا خیال ہے، انسانیت اور تہذیب کی بقا تو ہو سکتا ہے۔ لیکن اس کا مطلب انفرادی بقا ہرگز نہیں ہو سکتا۔“ ڈاکٹر اقبال کو اولیری کی طرح ابن رشد کے نظریات پر یہ دو اعتراضات ہیں۔ اول یہ کہ ابن رشد کے لحاظ سے انسانی انانیت کوئی قدر و قیمت نہیں۔ اگر انفرادی انا، انانے مطلق کا صرف ایک جزو ہے تو نہ اس کا کافی الحقیقت کوئی وجود باقی رہتا ہے اور نہ اس کی قدر و منزلت۔ دوسرے یہ کہ ابن رشد کے نظریے کی رو سے انفرادی روح انسانی کی بقا کی نفی ہوتی ہے۔ روح کل کی بقا مسلم ہے لیکن یہ انسانی بقا کی کوئی ضمانت نہیں ہے۔

### ابن رشد کی مخالفت

ابن رشد اپنے خیالات میں آزاد اور ان کے اظہار میں بے باک تھے۔ اس آزادی اور بے باکی کی انہیں اپنی زندگی میں اور اس کے بعد بھی خاصی قیمت دینی پڑی۔ ان پر الحاد اور کفر کے فتوے لگائے گئے۔ تنگ نظر طاؤں نے ان کی مخالفت کی۔ ان پر بے دینی کی بنا پر مقدمہ چلایا گیا۔ یعقوب المنصور نے انہیں جلا وطن کیا۔ ان کی تصانیف نند آتش تک کی گئیں۔ ان کا پڑھنا ممنوع قرار دیا گیا۔ یورپ میں بعض مقامات پر عیسائی پادریوں نے بھی ان کی تصانیف کے ساتھ ہی سلوک کیا۔ لیکن اس تمام مخالفت کے

باوجود ابن رشد نے اپنے علم و کمال کی بنا پر عالمگیر شہرت حاصل کی۔ ان کی تصانیف کے ترجمے اکثر علمی زبانوں میں ہوئے۔ یورپ کے ذہن پر انہوں نے تقریباً چار سو سال تک حکومت کی اور کافی عرصہ تک فلسفہ منطوقہ طیب۔ قانون اور ہیئت میں انہیں وہ حیثیت حاصل رہی جو اور کسی مسلم مفکر کو حاصل نہ ہو سکی۔

ابن رشد ایرانی، کا الزام لگانا بالکل غلط ہے۔ وہ ایک مسلمان تھے ایسے مسلمان جو مذہب کو عقل کے مطابق سمجھتے ہیں۔ ان کے خیال میں مذہب اور فلسفہ نہ صرف یہ کہ ایک دوسرے کے مخالف نہیں بلکہ مین مطابق ہیں۔ اور جہاں اس کے خلاف نظر آتا ہے۔ وہاں ہماری سمجھ کا قصور ہے نہ کہ مذہب کا۔ عبد البکر کے خیال میں وہ اس بات کے متقنی تھے کہ مذہب اور فلسفہ کو ایک دوسرے کے مین مطابق ثابت کیا جائے۔ الانصاری اور عبد الولید انہیں ایک مخلص مسلمان سمجھتے ہیں۔ رینان رقمطراز ہے کہ اس چیز کے ماننے میں کسی قسم کے شک و شبہ کی گنجائش نہیں کہ ابن رشد اسلام کا سچا پیرو تھا۔ خاص طور پر جب ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ اس مذہب و اسلام کے بنیادی اصولوں میں عقل کے خلاف کوئی فطری عنصر موجود ہی نہیں۔ اور اس مذہب کی بنیادیں وحدت پر استوار ہیں۔“

ابن رشد اپنے نظریات میں بنیادی طور پر فارابی اور ابن سینا سے متفق ہیں۔ اختلافات صرف فروعی اور جزوی ہیں۔ انہوں نے کہیں کہیں غزالی کی اس تنقید سے اتفاق کیا ہے جو غزالی نے فلسفے اور فلسفیوں کے خلاف کی ہے۔ اور اس کے بعد غزالی کی تنقید کے پیش نظر فلسفیانہ نظریات پر نظر ثانی بھی کی ہے اور اس طرح کہیں کہیں فارابی اور ابن سینا سے اختلاف کی راہیں نکل آئی ہیں۔ لیکن جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے۔ یہ اختلافات بنیادی نہیں صرف فروعی ہیں۔

ابن رشد کا اثر

ابن رشد کی مخالفت صرف مسلم متکلمین نے ہی نہ کی بلکہ بعد میں عیسائی پادریوں نے بھی کی۔ اس کے جن نظریہ کی سب سے زیادہ مخالفت کی گئی وہ مائے کا ابدی ہونے کا نظریہ ہے۔ شروع شروع میں مخالفین کا خاما زور رہا۔ لیکن اس کی حد اتنا کہ دو مفاہیم اور مائے اور کائنات کے ابدی ہونے کے نظریات نے علمی حضرات کو بہت متاثر کیا۔ آہستہ آہستہ ابن رشد کے نظریات یورپ کے علمی حلقوں میں مقبول ہوتے گئے اور پندرہویں اور سولہویں صدی کے یورپ کے ذہن پر بہت حد تک ابن رشد کی حکمرانی تھی۔



مسلمانوں کے عہد میں ہسپانیہ میں یہودیوں اور عیسائیوں کو ہر طرح کی آزادی حاصل تھی۔ وہ مذہبی طور پر آزاد تھے اور علمی طور پر مسلمانوں سے کسی طرح پیچھے نہ تھے۔ علمی درسگاہوں میں بطور معلم اور مدرس ان کی تعداد بہت کافی تھی۔ لیکن یعقوب المنصور کے زمانے میں بہت سے یہودی جلاوطن کر دیئے گئے۔ وہ ہسپانیہ کے عیسائی علاقہ - فرانس - سسلی - اور اطالیہ چلے گئے۔ الفونسو ششم نے ان کی خوب آؤ بھگت کی اور اس کے بعد اس کے جانشین فرڈیننڈ نے بھی۔ ان یہودیوں نے مسلم مفکرین کی تصنیفات کے ترجمے کئے اور ان کے نظریات سے یورپ کو روشناس کرایا۔ لیکن انہیں یہاں بھی کچھ زیادہ عرصے تک آرام نہ مل سکا۔ عیسائی امرا ان کی دولت کے ممتنی اور یورپ انٹوسینٹ سوم ان کے خیالات کا دشمن۔ جس کے حکم سے ہزاروں بلکہ لاکھوں یہودی تہ تیغ کر دیئے گئے۔ یہودی یہاں سے بھاگے اور یورپ کے اور دوسرے ممالک میں پناہ لی۔ جہاں جہاں یہ گئے تراجم اور تصانیف کے ذریعہ مسلم مفکرین خاص طور پر فارابی۔ ابن سینا اور ابن رشد کے نظریات کی اشاعت کرتے رہے۔ تیرھویں صدی کے شروع ہی میں ابن رشد کے نظریات یورپ میں اس حد تک عام اور مقبول ہو گئے تھے کہ انہیں روکنے کے لیے پادریوں کو علی اقدامات کرنے پڑے۔ ۱۲۱۰ء میں پیرس کی کونسل نے ارسطو اور ابن رشد کی تمام تصانیف کو پڑھنا اور پڑھانا ممنوع قرار دیدیا۔ ۱۲۱۵ء میں پیرس کے کارڈینل لیگٹ روبرٹ نے اس حکم کی تصدیق کی۔ اور پھر ۱۲۳۱ء اور ۱۲۴۵ء میں یورپ نے۔ ۱۲۶۳ء میں ارسطو اور ابن رشد کی تصانیف کو پڑھنا اور پڑھانا ممنوع قرار دیدیا۔ لیکن ان تمام اقدامات کے باوجود ابن رشد کی مقبولیت دن بدن بڑھتی رہی۔ ۱۲۱۵ء میں فریڈرک ثانی روم کا شہنشاہ بنا۔ وہ مسلم مفکرین اور خاص طور پر ابن رشد سے بہت متاثر تھا۔ اس نے ۱۲۲۲ء میں نیپلز کی یونیورسٹی قائم کی۔ یہ یونیورسٹی مسلم علوم اور فلسفہ کا زبردست مرکز بنی۔ یہاں عربی تصانیف کے لاطینی اور عبرانی زبانوں میں ترجمے ہوئے اور تمام یورپ میں پھیل گئے۔ اسی طرح اطالیہ میں تراجم کا ایک بڑا مرکز تھا۔ غرض تیرھویں صدی کے وسط تک ابن رشد کی تقریباً تمام تصانیف لاطینی اور عبرانی زبان میں منتقل ہو گئی تھیں۔ بولونا اور پادوہ کی یونیورسٹیاں ابن رشد کے نظریات کے خاص مراکز تھیں۔ ہٹی ریمپراز ہیکل بارہویں صدی کے اقتدار سے لے کر سولھویں صدی تک ابن رشد کے نظریات مقبول رہے۔ مذہبی لوگوں کی مخالفت کے باوجود پہلے ہسپانیہ کے مسلمانوں پر ان نظریات کا زبردست اثر ہوا اور بعد میں عیسائیوں پر۔ اس کی تصانیف قابل اعتراض

چیزیں نکالنے کے بعد پیرس کی یونیورسٹی اور دوسرے علمی مراکز میں نصاب میں داخل تھیں۔ رین کے خیال میں ابن رشد کے نظریات سولہویں صدی میں اطالیہ میں مقبول ترین نظریات تھے۔ یہ حقیقت ہے کہ ابن رشد کے نظریات اور خیالات نے اطالیہ اور یورپ میں نشاۃ الثانیہ لانے میں کافی اہم حصہ لیا۔ کولٹن کے خیال میں ابن رشد کا اثر عہد وسطے میں اسی قدر تھا جتنا کہ ہمارے زمانے میں ڈارون کا۔ لیکن ایم۔ ایم شریف کے بقول اگر ڈارون کے نظریات ابھی تین صدیوں تک اور اسی طرح مقبول رہیں تب کہیں ابن رشد اور ڈارون کے اثر کو ایک دوسرے کے برابر قرار دیا جاسکتا ہے۔

## اسلام اور مذاہب عالم

مصنف محمد ظہر الدین صدیقی

یہ اسلام اور دوسرے مذاہب کا تقابلی مطالعہ ہے جس میں واضح کیا گیا ہے کہ اسلام انسان کے مذہبی ارتقاء کی فیصلہ کن منزل ہے اور اس نے تمام مذاہب کے حقائق کو یکجا اپنی وحدت میں سمویا ہے۔ قیمت چار روپے ۸ آنے

## ماثر لاہور

مصنف سید ہاشمی فرید آبادی

یہ پاکستان کے ثقافتی مرکز لاہور کی قدیم تاریخ ہے جو دو حصوں میں منقسم ہے۔ پہلے حصہ میں تاریخی حالات کے ساتھ قدیم لاہور کے والیوں کا تذکرہ ہے اور دوسرے حصہ میں مشائخ، علماء، مصنفین اور شعراء کے حالات بیان کئے گئے ہیں۔ قیمت چھ روپے آٹھ آنے۔

ملنے کا پتہ: ادارہ ثقافت اسلامیہ۔ کلب وڈ۔ لاہور

محمد ثروت سخاں

# عہد غزنوی کی علمی اور ادبی سرگرمیاں

غزنوی دور کا ذکر آتے ہی عام طور پر محمود کی لشکر کشی اور ہندوستان پر اس کے حملوں کا نقشہ آنکھوں کے سامنے پھر جاتا ہے۔ ذرا اور غور کیجئے تو زیادہ سے زیادہ شاعروں کی سرپرستی فردوسی کے ساتھ محمود کی نالغصائی اور البیرونی کی علمی کدوکادش کا دھندلا سا نقشہ تیار ہو جائے گا۔ بس یہ ہوگی کل تصویر اس حکمران خاندان کے عہد کی جس نے وسط ایشیا کے اہم علاقوں پر دو سو سال (۳۶۱-۵۷۹ء) تک حکومت کی اور جس نے تاریخ پر بڑے گہرے اثرات چھوڑے ہیں لیکن غزنوی دور کا یہ بڑا ہی بھدا اور ناقص تصور ہے جو ہماری مروجہ تاریخوں کی وجہ سے ذہنوں میں قائم ہو گیا ہے اس مضمون کا مقصد غزنوی دور کے متعدد پہلوؤں میں سے صرف ایک پہلو پر جو علم و ادب سے متعلق ہے روشنی ڈالنا ہے۔

فردوسی اور البیرونی کے کارنامے کتنے ہی اہم سہی وہ اس دور کی عظیم علمی اور ادبی جدوجہد کا ایک مختصر حصہ ہیں۔ اسی طرح محمود غزنوی کی ادبی سرپرستی کتنی ہی بڑھی ہوئی کیوں نہ ہو وہ اس دور کے عام علمی ذوق و شوق کی تاریخ کے ایک باب سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی۔

عظیم شخصیتوں کا دور

غزنوی دور کا عہد زیریں پانچویں صدی ہجری ہے۔ یہ وہ زمانہ ہے کہ جب غزنوی سے لے کر قرطبہ تک مسلمانوں کی ذہنی قوتیں اپنے پورے عروج پر تھیں۔ حدیث میں خلیف بغدادی (۳۹۲-۴۲۳ء) اور ابن عبد البر (۳۶۸-۴۶۳ء)۔ علم الکلام میں غزالی (۴۵۰-۵۰۵ء) اور ابن حزم (۴۵۶-۵۴۸ء)۔ تفسیر میں زحشری (۴۶۸-۵۳۸ء)۔ تصوف میں عبدالقد انصاری (۳۹۶-۴۸۱ء) اور عبدالقادر جیلانی (۴۷۰-۵۶۱ء)۔ فلسفہ میں ابن مسکویہ (۳۳۰-۴۲۱ء)۔ طب اور حکمت میں ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ء) ریاضی اور سائنس میں ابن ہشیم (۳۵۴-۴۳۰ء)۔ اور عمر خیام (متوفی ۵۱۵ھ)۔ ادب میں حریری (۴۶۱-۵۱۵ء)۔ شاعری میں ابن زید دن (متوفی ۴۶۳ھ) ابن عمار

(۲۲۲-۴۴۴)، انوری (متوفی ۵۸۶ھ)، اور معری (متوفی ۵۸۵ھ)۔ وہ عظیم مہبتیاں ہیں جو ہر قوم اور ہر زمانہ کے لیے باعث افتخار ہیں۔ اگرچہ یہ سب پانچویں صدی ہجری سے تعلق رکھتی ہیں لیکن ان سب کا تعلق دنیائے اسلام کے ان علاقوں اور ملکوں سے ہے جو غزنی کی سلطنت کی حدود سے باہر تھے۔ غزنوی سلطنت آخر اسلامی دنیا ہی کا ایک حصہ تھی۔ اور جب بیشتر اسلامی دنیا میں ایسی بے مثل علمی اور ادبی جدوجہد جاری ہو تو مملکت غزنی کے شہر اور آبادیاں اس سے متاثر ہوئے بغیر کس طرح رہ سکتی تھیں۔ ماوراء النہر اور خراسان کے مردم خیز خطے پانچویں صدی کی پہلی چوتھائی میں غزنوی سلطنت کا جزو تھے۔ بلخ، ہرات، نیشاپور، مرو، بخارا اور خوارزم کے علمی مرکز تیس چالیس سال سے زیادہ مدت تک غزنوی حکومت کے تحت رہے جس کی وجہ سے خراسان کی یہ علمی تحریک مشرق میں غزنی اور لاہور تک پہنچ گئی اور غزنی کا شہر ایک وسیع و عریض سلطنت میں آباد اہل علم و فن کا ملبا اور مامی بن گیا۔ اور جب غزنی کی شمع بجھی تو اس نے بجھتے بجھتے لاہور میں ایک اور علمی شمع روشن کر دی۔ غزنی اگرچہ ایک شہاب ثاقب کی طرح اپنی آب و تاب دکھا کر جلد ہی گوشہ گزاشی کی سمت بڑھ گیا لیکن لاہور کی علمی مرکزیت قائم رہی اور یہ شہر آج بھی پاکستان کا سب سے بڑا اور اسلامی دنیا کا ایک ممتاز علمی مرکز ہے۔

غرض کہ جب اسلامی دنیا میں حصول علم کی تڑپ اپنے شباب پر تھی تو غزنی اور غزنی کے ماتحت علاقے بھی جن میں سے بیشتر پہلے ہی سے علمی مرکزیت حاصل کئے ہوئے تھے اس دور میں دوسرے اسلامی ممالک سے پیچھے نہ تھے۔ چنانچہ محدثین میں حاکم اور ہیثمی، ادیبوں میں بدیع الزمان ہمدانی، صوفیاء میں ابوسعید ابوالخیر، ماہرین لسانیات میں جوہری اور شعرا میں فردوسی جیسی عظیم مہبتیاں موجود تھیں۔ اور جب خراسان کا مردم خیز خطہ سلطنت غزنی کے قبضہ سے نکل گیا تو باقی ماندہ محدود علاقہ میں بھی البیرونی، علی ہجویری اور سنائی جیسی مہبتیاں پیدا ہوئیں۔ جب ہم ان عالموں، ادیبوں اور شاعروں پر نظر ڈالتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی اسلامی دنیا کی عام علمی جدوجہد پر نظر کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ان سرگرمیوں کا وجود کسی محمود یا مسعود غزنوی کا مہربان منت نہیں ہے۔ بلکہ خود ان علم پرست ملاطین کا وجود اور ان کا علمی ذوق و شوق اس زمانہ کی عام علمی فضا اور ماحول کا رہین منت ہے۔ یہ نیتیت ہمیں اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ سلاطین غزنی خواہ کتنے ہی سر پرست علوم سہی لیکن یہ علمی رگرمیاں ان کی پیدا کی ہوئی نہیں تھیں بلکہ وہ خود ان علمی سرگرمیوں کی پیداوار تھے۔

## اہل علم کی سرپرستی

علم و ادب کی سرپرستی کے معاملہ میں سلاطین غزنی میں محمود، مسعود، ابراہیم اور بہرام شاہ کو خاندان کے دوسرے حکمرانوں کے مقابلہ میں امتیاز حاصل ہے۔ یہ سلاطین زیادہ تر شعر کی سرپرستی کیا کرتے تھے۔ ان میں صرف سلطان ابراہیم ایک ایسا حکمران تھا جس کی فیاضیاں شعرا سے زیادہ علما پر ہوئیں۔ ویسے محمود کے متعلق بھی یہی معلوم ہے کہ وہ انعام و اکرام سے قطع نظر ہر سال ایک لاکھ درہم علماء کے وظائف پر خرچ کرتا تھا۔ لیکن یہ رقم شعر پر صرف ہونے والی رقموں کے مقابلہ میں ایک حقیر رقم ہے۔ مسعود نے اپنے باپ کے مقابلہ میں اہل علم کی طرف زیادہ توجہ دی۔ چنانچہ البیرونی کا شاہکار قانون مسعودی اسی کی سرپرستی میں لکھا گیا۔ اسی طرح علامہ تعلی نے اپنی مشہور کتاب ”تیمہ“ کا تمہ مسعود ہی کے نام سے نامزد کیا ہے۔ اسی طرح قاضی القضاۃ امام ناصحی نے فقہ مسعودی کے نام سے ایک کتاب سلطان مسعود کے نام پر تالیف کی۔ لیکن ان چند مثالوں کے مقابلہ میں شعر پر اس کے اخراجات کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ ایک شب مجلس طرب میں مسعود نے شاعر زینتی کو ایک لاکھ درہم اور ایک ہاتھی دیا۔ اسی طرح ۲۲ھ میں عید الفطر کے موقع پر جب دربار ہوا اور شعرا نے قصائد پیش کئے تو مسعود نے ہر شاعر کو بیس ہزار درہم، زینتی کو پچاس ہزار درہم اور عنصری کو ایک ہزار دینار سرخ دیئے۔

## شاعروں پر فضول خرچی

محمود کے دربار میں چار سو شاعر تھے۔ ایک دفعہ جب شہزادہ مسعود خراسان کی ایک لہم سے واپس آیا تو اس کی تمنیت میں شعراء نے قصائد کہے۔ محمود نے ہر شاعر کو بیس ہزار درہم اور عنصری اور زینتی کو پچاس ہزار درہم عنایت کئے۔

ایک مرتبہ محمود کی فرمائش سے عضائری نے ایاز کی تعریف میں ایک رباعی کہی جس کے صلہ میں سلطان نے دو ہزار دینار عطا کئے۔ اس پر عضائری نے ایاز کی تعریف میں پوری غزل کہ دی تو سلطان نے یہ صلہ دو چند کر دیا۔ اس کے شکریہ میں عضائری نے ایک قصیدہ لکھا۔ جب یہ قصیدہ پیش ہوا تو سلطان نے چودہ ہزار درہم بھر دیئے۔ اس عطیہ کو دیکھ کر ملک الشعراء عنصری نے بیدیع و تاب کھایا۔

لے تاریخوں میں دینار لکھا ہے لیکن یہ مبالغہ ہے۔ صحیح رقم درہم ہی معلوم ہوتی ہے (مولف)

اور عنصاری کے قصیدہ کے جواب میں ایک قصیدہ لکھا۔ اس پر محمود نے عنصری کو بھی اسی قدر رقم دی کہ جاتا ہے کہ ایک دن کشمیری غلام ایاز کے چہرہ پر بیچ در بیچ زلفوں کو دیکھ کر محمود نے قابو ہو گیا لیکن جلد ہی زہد نے قدم روک لیے اور ایاز کو حکم دیا کہ زلفیں قطع کر دے۔ فرمانبردار غلام نے اسی وقت حکم کی تعمیل کی۔ لیکن بعد میں سلطان کو پشیمانی ہوئی جس پر عنصری نے یہ رباعی پڑھی:

کی عیب سر زلف بت از کاستن است چہ جائے بہ غم نشستن و خاستن است  
جائے طرب و نشاط دمنے خواستن است کارستن سر و زپیر استن است

یہ اشعار سلطان کو اتنے پسند آئے کہ عنصری کا منہ تین بار جواہرات سے بھر دیا۔ یہ ان ہی فیاضیوں کا نتیجہ تھا کہ جب عنصری کی سواری نکلتی تھی تو چار سوزیں کمر غلام اس کے ہمراہ ہوتے تھے اور جب فرخی باہر نکلتا تھا تو بیس زریں کمر غلام سواری کے جلو میں چلتے تھے اور چار سو اونٹوں پر سامان بار ہوتا تھا اور سونے چاندی کے برتن استعمال میں آتے تھے۔

جب ہم شعرا پر ان فضول خرچیوں کا مقابلہ خلافت راشدہ کے زمانہ سے کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ حکمرانوں کی ذہنیت میں کس قدر زبردست انقلاب آ گیا تھا۔ کہاں وہ زمانہ تھا کہ خالد بن ولید نے ایک شاعر کو دس ہزار درہم دیدیئے تھے تو حضرت عمرؓ نے جواب طلب کر لیا تھا اور لکھا تھا کہ اگر یہ رقم خزانہ سے دی ہے تو ناجائز ہے اور اگر اپنی جیب سے دی ہے تو فضول خرچی ہے۔ یا اب یہ زمانہ آ گیا تھا کہ سارا خزانہ قصیدہ گو شعرا ہی پر لٹا دیا جاتا تھا۔ شعرا کی ایسی سرپرستی اور ان پر اتنی فضول خرچی غالباً اموی اور عباسی دور میں بھی نہیں کی گئی۔ عباسیوں کے دربار میں شعرا سے زیادہ ملا اور حکماء کی سرپرستی کی گئی۔ غزنوی دربار میں یہ چیز برعکس ہو گئی۔

### ممتاز شعرا

عبد غزنوی میں شاعری کے لیے اس سازگار فضا کا جائزہ لینے کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس جگہ اس دور کے چند ممتاز شاعروں کا تذکرہ بھی کر دیا جائے۔

عنصری۔ سب سے پہلے عنصری متوفی ۱۲۱ھ کو لکھے جو محمود غزنوی کے دربار کا ملک الشعراء تھا۔ عنصری اگرچہ بنیادی طور پر ایک قصیدہ گو شاعر ہے لیکن اس نے قصائد کے علاوہ مثنویاں بھی لکھی تھیں جو اب ناپید ہیں۔ اس کے قس ہزار اشعار میں سے اب صرف تین ہزار باقی ہیں۔ اس کا دیوان تہران میں چھپ چکا ہے جس میں قصائد کے علاوہ چند غزلیات اور رباعیاں بھی ہیں۔

فرخی محمود کے دربار کا دوسرا بڑا شاعر فرخی متوفی ۴۲۹ھ سجستان کا رہنے والا تھا۔ غزنی آنے کے بعد اس کو عروج ہوا۔ بقول شبلی ”اس کے کلام کا جوہر زبان کی صفائی، سلاست اور روانی ہے اس نے اس ابتدائی زمانہ میں زبان کو اس قدر صاف کر دیا تھا کہ آج کی زبان معلوم ہوتی ہے۔“ فتح سومنا پر اس کا قصیدہ

فنا گشت مکن شد حدیث اسکندر سخن نو آرد کہ نور احلا و تیسیت دگر  
اور سلطان محمود کی وفات پر اس کا مرثیہ

شہر غزنیں نہ ہاں است کہ من دیدم یار چہ فتاد است کہ امسال دگر گوں شد کار  
فارسی زبان کی بڑے معرکے کی نظمیں ہیں۔

اسدی - عنصری اور فرخی کے بعد دربار محمود کے شعراء میں اسدی، عسجدی اور عضائری کو نمایاں مقام حاصل ہے۔ اسدی متوفی ۴۲۵ھ طوس کا باشندہ تھا۔ اس کی اہمیت ایک تو اس وجہ سے ہے کہ وہ فردوسی کا استاد تھا اور دوسرے اس وجہ سے کہ اس نے اپنے قصائد کے شروع میں بطور تمہید مناظرات کئے ہیں جن کی علمی دنیا میں بڑی شہرت ہے۔

عضائری - اس دور کا ایک ممتاز شاعر عضائری متوفی ۴۲۶ھ شروع میں رے کے بویہی حکمران بہار الدولہ (۹۹۸ - ۱۰۱۲) کے دربار سے منسلک تھا۔ وہ وہاں سے ہر سال ایک قصیدہ لکھ کر محمود کے پاس بھیجتا تھا جس کے صلہ میں ایک ہزار دینار ملا کرتے تھے۔ بہار الدولہ کی وفات کے بعد غزنی آگیا اور محمود سے گراں قدر انعامات حاصل کئے جن کا پہلے تذکرہ ہو چکا ہے۔

عسجدی - قصیدہ گو شعراء میں عسجدی متوفی ۴۳۲ھ اس مشہور قصیدہ کا مصنف ہے جو اس نے سومنا کی فتح پر لکھا تھا اور جس کا مطلع یہ ہے :

”ناشاہ خسرواں سفر سومنا کرد کردار خویش را علم معجزات کرد

منوچہری - دربار غزنوی کا ایک اور بلند پایہ شاعر منوچہری متوفی ۴۳۲ھ ہے۔ لیکن منوچہری کا محمود کے دربار سے تعلق نہیں تھا۔ وہ شروع میں جرجان کے حکمران ملک المعالی (۴۰۳ - ۴۲۱) ابن قابوس کے دربار سے متعلق تھا اور اسی نسبت سے منوچہری تخلص کرتا تھا۔ اس کے انتقال پر غزنی آگیا اور مسعود کے دربار سے منسلک ہو گیا۔ شبلی نے منوچہری کے متعلق لکھا ہے کہ ”اس کے کلام کی بڑی خصوصیت برجستگی، روانی اور شستگی ہے۔ وہ مناظر قدرت کا نقشہ نہایت خوبی سے

کھینچتا ہے۔ اگر ان اشعار کو جو اس نے قصائد کی تمہید میں لکھے ہیں الگ جمع کر دیا جائے تو بجز نثر شاعری کا ایک عمدہ مجموعہ تیار ہو جائے گا۔

فردوسی - متذکرہ بالا شعراء میں ہر شاعر اگرچہ فارسی زبان کا بلند پایہ شاعر ہے لیکن ان میں سے کسی کو بھی وہ شہرت اور مقبولیت حاصل نہ ہو سکی جو فردوسی کو حاصل ہوئی۔ فارسی کا یہ نامور شاعر طوس کا رہنے والا تھا۔ اس کا تعلق ان ایرانیوں سے تھا جو شعوبی کہلاتے تھے اور عرب کے مقابلہ میں ایران کی ہر چیز کو بہتر سمجھتے تھے۔ قدیم ایران کی عظمت اگرچہ خاک میں مل چکی تھی لیکن فردوسی کی یہ تمنا تھی کہ وہ اپنے آباؤ اجداد کے پُر فخر کارناموں کو اس طرح نظم کرے کہ وہ غیر فانی بن جائیں۔ چنانچہ اس کا آغاز فردوسی نے اپنے وطن میں ۳۶۷ھ سے کیا جبکہ اس کی عمر ۴۵ سال تھی۔

فردوسی کا شاہنامہ فارسی زبان کی سب سے بڑی دزمیہ نظم ہے۔ اس نے اس کے ذریعہ ایران قدیم کو زندہ جاوید کر دیا اور ان قوم پرستوں کے حوصلے بلند کر دیئے جو ایران کی اسلامی نشاۃ ثانیہ کو ناپسندیدہ نظروں سے دیکھتے تھے یہ بیان قہر خیز ہے کہ ایرانی قوم پرستی کا یہ کارنامہ محمود جیسے حکمران کے دیباچوں میں پایہ تکمیل کو پہنچا جو کفر کے مقابلہ میں اسلام کی تلوار سمجھا جاتا رہا ہے اور جس نے تاریخ میں ایک بت شکن کی حیثیت سے شہرت حاصل کی ہے۔

فردوسی کی عجم پرستی ہی کا اثر ہے کہ شاہنامہ خالص فارسی میں لکھا گیا ہے اور اس میں وہ عربی الفاظ جو فارسی زبان کا اس وقت تک جزو بن چکے تھے کم سے کم استعمال کئے گئے ہیں۔

فردوسی نے شاہنامہ لکھ کر فارسی کی دزمیہ شاعری کو نقطہ کمال پر پہنچا دیا۔ بعد کے نقادوں نے فردوسی کو خدا سے سخن قرار دیا۔ شاہنامہ کی ایک اور خصوصیت اس کی تاریخی اہمیت ہے اور بقول شبلی "شاہنامہ میں لڑائی کے مناظر کی اس قدر تفصیل ہے کہ ہم یہ بتا سکتے ہیں کہ آج سے دو ہزار سال قبل آلات جنگ کیا تھے۔ فردوسی کو واقعہ نگاری اور جذبات انسانی کے اظہار میں کمال تھا اور اس میں وہ تمام شعرا کا پیشرو ہے۔"

فردوسی کا شاہنامہ تو مکمل ہو گیا لیکن ایران کا مزاج اس حد تک اسلامی ہو چکا تھا کہ ایک کافر قوم کے کارناموں کو نظم کرنے کی وجہ سے فردوسی کے شاہنامہ کو عرصہ دراز تک ہر دلعزیزی حاصل نہ ہو سکی بلکہ اس کی مخالفت ہوئی۔ اس کے جواب میں کسی شاعر نے "عمر نامہ" لکھا۔ لیکن کسی نظم کو زندہ جاوید بنانے کے لیے صرف ایک اچھے موضوع کو تحریر میں لے آنا کافی نہیں۔ اس کے لیے دالمیک، ہومر،



اور فردوسی کا قلم بھی چاہیے جو عمر نامہ کو حاصل نہ ہو سکا۔ بعد میں جوں جوں زمانہ گزرتا گیا شاہنامہ کی ہر دلعزیزی میں اضافہ ہوتا گیا اور آج جبکہ دنیا کے ہر ملک میں قوم پرستی کا دور دورہ ہے شاہنامہ فردوسی ایران میں محمود غزنوی کے مقابلہ میں زیادہ مقبول ہے۔

شاہنامہ کا یورپ کی کئی زبانوں میں بھی ترجمہ ہو چکا ہے۔ انیسویں صدی میں فرانسیسی اطالوی اور جرمن زبانوں میں مکمل ترجمے کئے گئے اور موجودہ صدی کے پہلے عشرہ میں انگریزی میں بھی ترجمہ ہو گیا۔ اردو میں شاہنامہ کا خلاصہ نظم کی شکل میں ملتا ہے۔

فردوسی یوسف زلیخا کے نام سے ایک مثنوی کا مصنف بھی ہے لیکن اس میں شاہنامہ والی بات نہیں۔

دوسرے دور کے شعراء

مذکورہ بالا شعراء کے بعد جو سب کے سب محمود غزنوی کی موت کے دس سال بعد وفات پا چکے تھے تقریباً نصف صدی تک غزنی کی مملکت میں کوئی ممتاز شاعر نظر نہیں آتا۔ سلطان ابراہیم غزنوی کے زمانہ میں حالات نے پھر کھوٹ لی اور تین ممتاز شاعر بہ یک وقت ظہور میں آئے۔ مسعودی، ابوالفرج رونی، اور سنائی۔

روٹی۔ ان میں رونی اور سلمان کا تعلق مملکت غزنی کے صوبہ لاہور سے ہے۔ اہل پاکستان کے لیے ان دونوں کی اس لحاظ سے بڑی اہمیت ہے کہ وہ اس خطہ کے فارسی کے اولین ممتاز شاعر ہیں۔ فارسی شاعری کی تاریخ میں رونی اور سلمان دونوں کا مقام بہت بلند ہے۔ دونوں اپنے دور کے بہترین قصید گو تھے۔ عربی نے تو رونی (متوفی ۴۹۲ھ) کو فارسی کے سب سے بڑے قصیدہ گو انوری کا ہم پلہ قرار دیا ہے۔

سلمان۔ مسعودی (۴۳۵ - ۵۱۵) لاہور میں پیدا ہوا۔ بڑا ذہین تھا۔ عربی، فارسی اور ہندی تینوں زبانوں کا شاعر تھا اور تینوں زبانوں میں اس کے دیوان تھے۔ اب ان میں عربی اور ہندی کے دیوان تو ناپید ہیں لیکن فارسی دیوان موجود ہے جس میں پندرہ ہزار اشعار ہیں۔ سلطان ابراہیم غزنوی اور اس کے بیٹے مسعود کے زمانہ میں وہ دوسرے گرامر نویس اور اس کی وجہ سے اس کو قید و بند میں تقریباً اٹھارہ سال گزارنا پڑے۔ اس زمانہ میں اس نے جو جلیلہ تصانیف لکھے وہ فارسی شاعری کی تاریخ میں یاد نگاہ ہیں گئے۔ سلمان رانی کے بعد شاہی کتب خانہ کا منتظم مقرر ہوا اور اسی زمانہ میں اپنے کلام کو ترتیب دیا۔ اس کا دیوان آقائے رشید یا کئی نے تصحیح و ترتیب کے بعد تہران سے شائع کیا ہے۔

سنائی - عہد غزنوی کے آخری عظیم شاعر سنائی ہیں جو فردوسی کے بعد اس دور کے سب سے بڑے شاعر ہیں۔ سنائی (متوفی ۵۶۹ھ) خاص غزنی کے رہنے والے تھے۔ انہوں نے عام رواج کے مطابق شروع میں شاعری کو پیشہ بنا رکھا تھا اور بہرام شاہ کے دربار میں قصیدہ گوئی پر زور طبع صرف کرتے تھے۔ بعد میں انہوں نے یہ زندگی ترک کر کے گوشہ نشینی اختیار کر لی اور سلوک کی ایسی منزلیں طے کیں کہ ممتاز صوفیا میں ان کا شمار ہونے لگا۔ اب وہ جو شعر کہتے تھے وہ ان کے قلبی واردات کے ترجمان ہوتے تھے۔

سنائی کی شاعری کا موضوع تعمیر اخلاق اور تصوف کے مسائل ہیں۔ وہ فارسی میں اخلاقی اور صوفیانہ شاعری کے بانی ہیں۔ انہوں نے اپنے صوفیانہ خیالات کو اس طرح شعر کا جامہ پہنایا کہ شاعری کی لطافت اپنی جگہ قائم رہی، بلکہ ایک نقاد کے الفاظ میں "وہ شریعت میں تمام قدیم شعرا سے آگے بڑھ گئے۔" جوش و سرمستی ان کے کلام کی خصوصیت ہے۔ وہ پہلے شاعر ہیں جنہوں نے تمثیل اور تشبیہ کے ذریعہ مسدک کی وضاحت کی۔ قصائد میں بھی ان کا پایہ بلند ہے۔ ان کے قصائد پختگی اور برستگی میں سوائے فرخی کے تمام معاصرین اور قدما سے بڑھے ہوئے ہیں۔

سنائی نے فارسی شاعری کا رخ موڑ دیا۔ انہوں نے پہلی مرتبہ شاعری سے ایسا کام لیا جو مفید ہے۔ وہ ایک ایسے شاعر ہیں جن کا کلام اسلامی روح سے ہم آہنگ ہے اور اس لحاظ سے اگر ہم یہ کہیں کہ سنائی نہ صرف اپنے عصر کے بلکہ پورے غزنوی دور کے سب سے زیادہ با عظمت شاعر تھے تو مبالغہ نہ ہوگا۔ وہ بلا شک و شبہ فارسی شاعری کے مجدد ہیں۔ انہوں نے فارسی شاعری کے اس عہد زریں کا دروازہ کھول دیا جس کے ممتاز نمائندے عطار، رومی، حافظ اور جاسمی ہیں۔

سنائی کی تصانیف ایک دیوان اور سات مثنویوں پر مشتمل تھیں۔ لیکن اب صرف دیوان اور ایک مثنوی "حدیقہ" موجود ہے۔ باقی مثنویاں ناپید ہیں۔ دیوان کے مقابل میں "حدیقہ" نے ایران میں بڑی ہر و لغزیری حاصل کی لیکن پروفیسر براؤن کا خیال ہے کہ "دیوان میں مثنوی کے مقابل میں زیادہ اچھے اشعار ہیں۔" تصوف میں سنائی کا جو مقام ہے اس کا اندازہ مولانا روم کے ان دو اشعار سے کیا جاسکتا ہے :

عطار روح بود سنائی و چشم او      ما از پیئے سنائی و عطار آدمیم

ترک جو شے کہ دہ من نیم خام      از حکیم غزنوی بشنو تمام

سنائی کی تصنیفات تصوف کی مستقل کتابیں ہیں۔ انہوں نے ایک قصیدہ میں جس کا نام "رموز الانبیا و کنوز الاولیاء" ہے تصوف کے معارف و حقائق بیان کئے ہیں۔ ان کا دیوان تیس ہزار اشعار پر مشتمل ہے۔ (باقی)

# من کی دنیا

من کی دنیا ایک ایسی پراسرار دنیا ہے جس کی واردات و کیفیات کا ادراک ہماری عقل نارسا نہیں کر سکتی۔ یوں تو کائنات میں اور بھی بے شمار ایسی اشیاء موجود ہیں جو ہمارے فہم و ادراک سے ورا تر ہیں مثلاً عقل، نظر، زمانہ، شعور، تحت الشعور و وجدان وغیرہ۔ لیکن ہم ان کے وجود کا انکار نہیں کرتے اور اپنی ناقصی کا اعتراف کر لیتے ہیں۔ دوسری طرف جب کوئی غدار سیدہ انسان ہم سے نور دمسرور، وجد و سنتی، نبی طاقتوں اور آوازوں کا ذکر کرتا ہے تو ہم اسے دیوانہ و جنونی سمجھ کر نظر انداز کر دیتے ہیں۔ حالانکہ دنیا کے بڑے بڑے اخلاقی و سیاسی انقلابات انہی دیوانوں کے پیدا کردہ تھے۔ یہ ایک مسئلہ حقیقت ہے کہ جب تک کسی جذبہ میں شدت کی جنبش و حرکت پیدا نہ ہو انسان کوئی غیر معمولی کارنامہ روکا ہی نہیں سکتا۔ چنگیز و سکندر کی نام آوری کا سبب ان کا جذبہ ملک گیری تھا۔ ہرلا اور ڈالمیا کے متول کہ عسکر خوفِ افلاس کا جذبہ تھا۔ بڑے بڑے اہل قلم کی تخلیقات یا توجہ بہ شہرت کا نتیجہ تھیں یا جذبہ اصلاح و تجدید کا۔ جب تک ایک آدمی عقل کے زیر اثر رہتا ہے تو وہ ہر اقدام سے پہلے سود و زیال کا اندازہ لگاتا، تمام خطرات کا جائزہ لیتا اور ہر قدم پھونک پھونک کر رکھتا ہے۔ ایسا آدمی عموماً بزدل، جامد اور بے روح سمجھا جاتا ہے۔ لیکن جب کسی شخص پر کوئی جذبہ غالب آجاتا ہے تو اُس سے غیر معمولی اعمال سرزد ہونے لگتے ہیں۔ عشق میں فرما دے تہا پہاڑ کا ٹاٹھا۔ ایدرڈ ہنفری نے تخت چھوڑ دیا تھا غصے میں بھائی اور باپ تک کو قتل کر دینے کے واقعات آئے دن دیکھنے اور سننے میں آتے ہیں۔ یہ حقیقت ہے کہ اگر ہمارے شعراء، اولیا اور مصلحین زبردست حساس اور جذباتی نہ ہوتے تو غالباً ان کے کارناموں پر دنیا کے انسانی یوں نازاں نہ ہوتی۔ جب ان دیوانوں پر کوئی برسی روح مسلط ہو جاتی ہے تو یہ چنگیز، ہلاکو، فرعون، قارون اور ملزو و بن جاتے ہیں۔ اور جب ان پر کسی پاک و عظیم روح کا قبضہ ہو جاتا ہے تو یہ موسیٰ و ابراہیم، سقراط و افلاطون، اقبال و گوٹے اور حسین و حیدر کی صورت میں جلوہ گر ہوتے ہیں۔

## اچھی اور بُری روح کا تسلط۔

گوہاری، حمد و عقل اس بات کو سمجھنے سے قاصر ہے لیکن لاکھوں انسانوں کا مشاہدہ و تجربہ بتا رہے ہیں کہ بعض اوقات اچھی یا بُری ارواح دماغ پر قابض ہو جاتی ہیں۔ اور یہ تسلط یا تو عارضی اور شدید ہوتا ہے اور یا دھیمہ اور دائمی۔ اگر یہ عارضی تسلط بُری روح کا ہو تو جسم کو شدید کوفت ہوتی ہے۔ ہاتھ پاؤں مُڑ جاتے ہیں، منہ سے ڈراؤنی چیخیں نکلتی ہیں۔ چہرہ بھیانک ہو جاتا ہے اور آنکھوں سے آگ برسنے لگتی ہے۔ ایسا آدمی یا تو مہل جھلے منہ سے نکالتا ہے یا عربی، فارسی، انگریزی وغیرہ کی عبارتیں پڑھنا شروع کر دیتا ہے۔ اور بے ہوش ہو جاتا ہے۔ اس صورت حال کو "جن پڑ جانا" کہتے ہیں۔ اس حملے کے دوران میں جو مجھے مریض کی زبان سے نکلتے ہیں وہ اس کے اپنے نہیں ہوتے۔ بلکہ اس روح کی کارستانی ہوتی ہے جو دماغ پر چھا جاتی ہے۔ اس صورت حال کا ایک ناقص سا منظر اُس لڑکی میں بھی نظر آتا ہے جسے ہینا ٹرم کا ماہر بے ہوش کر کے اپنا ارادہ اس پر مسلط کر دیتا ہے اور وہ لڑکی اس کی خواہش کے مطابق بولتی، ہاتھ پاؤں ہلاتی، بلکہ کسی سہارے کے بغیر ہوائی میں معلق ہو جاتی ہے۔ مجھے اس طرح کے کئی مناظر اپنی آنکھوں سے دیکھنے کا اتفاق ہوا ہے۔ ۱۹۱۸ء میں ایک طالب علم کو دیکھا کہ حملے کے دوران میں اُس کے ہاتھ پاؤں مُڑ گئے۔ وہ بار بار چیخیں مارتا اور ساتھ ہی ایسی زبانوں کی عبارتیں پڑھتا جن سے وہ نا آشنا تھا۔ ۱۹۲۲ء میں ہونیا پور کے ایک سینا ہال میں بنگال کے ایک پروفیسر نے ایک لڑکی کو اسٹول پر کھڑا کر کے پہلے بے ہوش کیا۔ اس کے بعد وہ اسٹول کھینچ لیا اور وہ لڑکی ہوا میں معلق ہو کر رہ گئی۔ گورنمنٹ کالج کیمپلور کے ایک لکچرار اشفاق حسین صاحب آج سے چند ماہ پہلے کراچی گئے اور وہاں انہیں دل ٹپنے کے دورے پڑنے لگے جب طبی علاج ناکام رہا تو کسی نے ایک معزز خاتون کا پتہ دیا جو ارواح کو طلب کر سکتی تھی۔ چنانچہ اس خاتون کے پاس گئے۔ اس نے انہیں ڈرائنگ روم میں بٹھایا اور کہنے لگی کہ میں خود تو کچھ نہیں جانتی البتہ اتنا کر سکتی ہوں کہ کسی بڑے طبیب یا ڈاکٹر مثلاً بقراط، بوعلی سینا وغیرہ کی روح کو طلب کر دوں اور آپ اس سے مشورہ لے لیں۔ اس وقت ان کے ساتھ ایک ایسے صاحب بھی تھے جو پامسٹری میں دل چسپی رکھتے تھے انہوں نے اصرار کیا کہ سب سے پہلے پامسٹری کے مشورہ پر و فیسر کیر و کی روح کو طلب کیا جائے۔ چونکہ وہ خاتون روح کے تسلط سے بے ہوش ہو جاتی تھی اور اس کا جسم ٹوٹ کر رہ جاتا تھا اس لیے اس نے کہا کہ وہ ایک دن میں صرف ایک ہی روح کو طلب کر سکتی ہے۔ فیصلہ یہ ہوا کہ اس روز کیر و کو بلا یا جائے۔ اس کے بعد ہوا یہ کہ اس خاتون کے کہنے پر پروفیسر اشفاق کے ساتھ

نے اپنی پتیلی میز پر رکھ دی۔ اور وہ خاتون بے ہوش ہو گئی۔ اس حالت میں اس کے منہ سے چھ سات منٹ تک ایک تقریر جاری رہی جس کی ابتدا یوں ہوئی۔ گڈ مائننگ ایوری باڈی۔ کیر و سپیکنگ۔  
(GOOD MORNING EVERY BODY CHAIRS SPEAKING) اور اس کے بعد ہاتھ کی تمام کھیروں پر سیر حاصل بحث کی۔ آخر میں کہا گڈ بائی۔ اور پسینے میں ڈوبی ہوئی وہ خاتون دوبارہ ہوش میں آ گئی۔

ان واقعات پر عقل و علم کی روشنی میں بحث کرنا ناممکن ہے۔ عقل انہیں کوئی اہمیت نہیں دیتی لیکن یہ ایسے ٹھوس واقعات ہیں جو تحقیق آدم سے آج تک لاتعداد انسانوں کے مشاہدہ میں آئے۔ ان انسانوں میں اولیاء و انبیاء تک شامل تھے۔ اور ہم اس قیاس آرائی پر مجبور ہو گئے کہ کائنات میں کچھ ایسی خفیہ طاقتیں موجود ہیں جو انسانی دماغ کو اپنے بس میں کر لیتی ہیں۔ یہ طاقتیں بڑی بھی ہوتی ہیں اور اچھی بھی۔ بڑی کو اصطلاحاً جِن یا شیطان کہا جاتا ہے۔ اور اچھی کو فرشتہ۔ ایک رسول کی وحی کی کیفیت بھی کچھ اسی طرح کی ہوتی ہے۔ کہ ایک مقدس فرشتہ پیغمبر کے دماغ اور زبان کو اپنے بس میں کر لیتا ہے اور اس وقت اس کے منہ سے ایسے کلمات نکلتے ہیں جو پیغمبر کے اپنے نہیں ہوتے بلکہ اس فرشتے کے ہوتے ہیں۔ ہمارے حضور صلعم کی وحی کے متعلق قرآن میں کچھ اسی قسم کی بات کہی گئی ہے ارشاد ہوتا ہے: **إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ، ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ** مطاع ثناء امین و مَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ - **وَلَقَدْ نَادَاكَ بِالْأُفْحِ الْمُبِينِ** وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ - **وَمَا هُوَ يَقُولُ شَيْطَانٌ مَّجْنُونٌ** (تکویر)  
یہ قرآن ایک جلیل و بزرگ فرشتے کا کلام ہے۔ جو صاحبِ قوت ہے۔ رب العرش کے پاس مقیم ہے، آسمانوں میں اس کی اطاعت کی جاتی ہے۔ وہ بے حد دیانت دار ہے۔ تمہارا نبی کسی جن کے زیر اثر یعنی مجنون نہیں۔ تمہارے رسول نے اس بزرگ فرشتے کو ایک روشن افق پر دیکھا تھا۔ یہ فرشتہ امیرِ غیب کو بتانے میں نکلے سے کام نہیں لیتا اور یہ قرآن کسی مرد و شیطان کا کلام نہیں،

دماغ پر فرشتے کے اس شدید اور عارضی تسلط کا سلسلہ وحی کے خاتمہ کے ساتھ ختم ہو چکا ہے اور تسلط جن کے واقعات اس قدر شاذ و نادر ہیں کہ قابلِ توجہ نہیں بن سکتے۔ البتہ خفیہ طاقتوں کے دوا می اور دھیمے تسلط کو ہم نظر انداز نہیں کر سکتے۔ ہمیں اپنے ارد گرد دو قسم کے انسان عموماً نظر آتے ہیں۔ ایک وہ جو نیکی کی سیدھی راہ پر چل رہے ہیں۔ ان کے سینے سرور و الطینان سے لبریز ہیں اور

ان کا دماغ خوف و اضطراب سے آزاد ہے۔ ان کے ہر اقدام کا نتیجہ کامیابی و مسرت ہے۔ ان کے دماغ میں جو اسکیم یا منصوبہ آتا ہے وہ خود ان کے لیے اور دوسروں کے لیے منفعت بخش ہوتا ہے۔ اور دوسری طرف ایسے لوگ بھی موجود ہیں جن کا معمول جھوٹ، فریب، بددیہانتی اور فتنہ انگیزی ہے اور ان کے دماغ میں جو تجویز یا اسکیم آتی ہے وہ خود ان کے لیے اور دوسروں کے لیے نقصان رساں ہوتی ہے۔ ان دونوں طبقوں کو دیکھ کر یہی نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ اول الذکر افراد کو کسی ایسی خفیہ روح کی رہنمائی حاصل ہے جو ان کے دماغ میں صرف نیک ارادے اور تجاویز و امانتی ہے۔ اور دوسرے طبقہ پر کوئی خفیہ روح یا شیطان مسلط ہے جو اسے ہمیشہ بدکاری اور بداندیشی کی ترغیب دیتی ہے۔ پہلے طبقہ سے لوگ محبت کرتے ہیں اور دوسرے سے نفرت۔ ان دونوں طبقوں کی اس دماغی کیفیت کے متعلق کچھ اشارات قرآنِ حکیم میں بھی ملتے ہیں۔ مثلاً،

إِنَّ الْإِنسَانَ لِرَبِّهِٖ لَكَنَافٍ ۚ  
كَانُوا رَبَّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَفْهَمُوا ۖ تَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ  
أَلَّا تَخْلُوا وَلَا تَحْزَنُوا . . . . . (سجہ)

اچھ لوگ اللہ کو اپنا رب بنا کر اس راہ پر عزم و استقلال سے چلنے لگ پڑتے ہیں۔ ہم ان پر فرشتے نازل ہوتے ہیں۔ جو انہیں یہ بشارت دیتے ہیں کہ خوش ہو جاؤ کہ اب خوف و خطر کی کوئی وجہ باقی نہیں رہی، تاریخ کا مشہور واقعہ ہے کہ جب فرعون کے سپاہی حضرت موسیٰ علیہ السلام کو بعد از ولادت قتل کرنے کے لیے ان کے گھر کی طرف روانہ ہوئے تو ان کی والدہ سخت گھبراہٹ میں۔ جب کوئی اور ماسے نظر نہ آیا تو بچے کو ایک صندوق میں رکھ کر دریا کے نیل میں پھینک دیا۔ قرآن میں اللہ کہتا ہے:

وَاَوْحَيْنَا اِلٰى اُمِّهٖ اَنۡهٖ اَلْقِيْهِ فِى النَّہْرِ۔

دکھ ہم نے والدہ موسیٰ کو بذریعہ وحی کہا تھا کہ بچے کو دریا میں پھینک دے،

اُمّ موسیٰ کی اس تجویز کو اللہ نے اس لیے وحی کہا ہے کہ یہ خیال اللہ نے اس کے دماغ میں کسی فرشتہ کی وساطت سے ڈالا ہوگا۔ خود فرمایئے کہ شہد کی مکھی کس صناعمی و چابک دستی سے چھتہ تیار کرتی اور اس میں شہد بھرتی ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مکھی کو یہ فن کس نے سکھایا؟ قرآن کہتا ہے کہ وَاَوْحَيْنَا اِلٰى الْمَلْحِلِ یعنی اللہ نے اسے بذریعہ وحی اس مہنر کی تعلیم دی۔ ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ سچا اور سوجھنا کسی خارجی خفیہ طاقت کے تصرف سے عمل میں آتا ہے۔ بدکاروں کے متعلق ارشاد ہوتا ہے:

اِسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَاَمْسَاَهُمْ ذٰكُرًا ۝۱۰۰ (مجادلہ)

دیکھنا کہ شیطان مسلط ہو جاتا ہے جو انہیں اللہ سے بالکل غافل کر دیتا ہے، اس سے واضح تر آیت یہ ہے:

وَالَّذِينَ كَفَرُوا - أُولَئِكَ هُمُ الطَّاغُوتُ يُحِبُّونَ أَنْ تَتَلَوَّطَ بَيْنَهُمْ وَهُمْ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُحِبُّونَ أَنْ يُقَرَّبُوا إِلَيْهِمْ (بقرہ)  
سیہ کار لوگوں کی دوستی شیاطین سے قائم ہو جاتی ہے جو انہیں نور کی دنیا سے نکال کر اندھیرے کی طرف لے جاتے ہیں،

یہ اندھیرے کی طرف لے جانے کی تاویل شاید یہی ہو کہ شیاطین ان سیہ کاروں کے دماغ میں بڑے ارادے اور تجاویز ڈالتے ہیں۔

امریکہ کے مشہور پروفیسر ولیم جیزار اپنی کتاب VARIETY OF RELIGIOUS EXPERIENCE میں ڈاکٹر ہٹی کا تجربہ یوں پیش کرتا ہے:

”میرا تجربہ یہ ہے کہ خدا پر بھروسہ رکھنے والا تمام خطرات سے محفوظ گذر جاتا ہے۔ جین ضرورت کے وقت کبھی کوئی شخص پر دُعا غیب سے آکر معاون ہو جاتا ہے۔۔۔۔۔ جس طرف جانا خطرناک ہو اس طرف رکاوٹیں خود بخود کھڑی ہو جاتی ہیں۔ اور جو چیز مفید ہو اس کی راہ سے تمام رکاوٹیں مٹ جاتی ہیں۔ جین وقت پر مہلت پیدا ہو جاتی ہے یا غیب سے ایسی تجویز آ جاتی ہے جو مفید ہو۔۔۔۔۔ ایسے آدمی کو یقین ہوتا ہے کہ مناسب وقت پر کام خود بخود ہو جائے گا۔“

جین وقت پر کوئی نئی تجویز سوچ نہ جانا، ایک ڈرامہ نگار کے دماغ میں کوئی نیا پلاٹ آ جانا اور مقالہ لکھنے وقت نیا نکتہ یا خیال سوچنا ایسے واقعات ہیں جو ہر صاحبِ قلم کو ہموائیش آتے رہتے ہیں۔ دماغ میں یہ نئے خیالات کہاں سے آتے ہیں اور کون ڈالتا ہے؟ ان سوالات کا جواب ایک عام آدمی یہ دے گا کہ یہ سب کچھ دماغ کی کارستانی ہے۔ اور ہمارے صوفیاء کہیں گے کہ خیالات عقل کی تخلیق ہیں اور عقل پر ایک خفیہ طاقت ہر وقت مسلط رہتی ہے۔ اگر یہ طاقت ابھی ہو تو تخلیقات عقل ابھی ہوں گی ورنہ بُری۔ صوفیاء کہیں یہ بھی بتاتے ہیں کہ ایک آدمی کے دماغ پر شیطان و فرشتہ بیک وقت اثر ڈالتے رہتے ہیں۔ فرشتہ اللہ کی طرف بلاتا ہے اور شیطان بدکاری کی ترغیب دیتا ہے۔ اثر انداز سی کا یہ مقابلہ برسوں جاری رہتا ہے۔ اگر یہ آدمی اللہ کا ہو جائے تو شیطان مایوس ہو کر اسے چھوڑ جاتا ہے اور اگر یہ مائل بہ شر ہو جائے تو پھر فرشتہ رخصت ہو جاتا ہے۔ انسان جس قوت کی طرف مائل ہوتا ہے اسی کا اثر غالب ہو جاتا ہے۔

## خدا

انیسویں صدی کے مغربی سائنسدانوں کا خیال یہ تھا کہ کائنات کے اس عظیم کارگاہ کے پیچھے کوئی  
 دانع کار فرما نہیں۔ بلکہ بجلی کے مثبت و منفی ذرات، جن سے یہ کائنات تعمیر ہوئی، اتفاق سے پیدا ہو  
 گئے تھے۔ ان گنت صدیوں کی تعمیر و تخریب کے بعد یہ مہ و انجم اور یہ کسار و چین زار اتفاقاً وجود میں آگئے  
 تھے۔ یہ موسموں کا تغیر و تبدل، یہ نور و ظلمت کا حیرت انگیز نظام، ہر دل کا بہتر مرتبہ و حیرت کن، کبھی کے  
 انڈے سے ہر مقام پر کبھی ہی پیدا ہونا، اور آم کے درخت میں صرف آم لگنا اُردنہ لگنا محض اتفاق  
 ہے۔ یہ بیسویں صدی میں جب سائنس نے کتاب کائنات کے چند اور اوراق اُلٹے اور فطرت کے  
 برہیلو میں اسے کمال ہی کمال نظر آیا، کہیں کوئی بد نظمی، فتور اور نقص دکھائی نہ دیا، تو سائنس سوچنے  
 لگا کہ تخلیق و تدبیر کے یہ کرشمے اتفاق نہیں ہو سکتے چنانچہ پروفیسر ولیم میکبراڈ نے کہا،  
 ”کیا کوئی شخص سنجیدگی سے یہ کہہ سکتا ہے کہ کائنات میں نظم و توازن قائم رکھنے والی قوت  
 برق پاروں کی اتفاقہ ترکیب و آمیزش سے پیدا ہو گئی ہے؟“  
 آئن سٹائن لکھتا ہے،

”کائنات پر ایک دانع حکومت کر رہا ہے، اس سے بحث نہیں کہ وہ دانع دیا منی دان کا  
 ہے یا آرٹسٹ کا، شاعر کا ہے یا سب کا۔ یہ ایک ایسی حقیقت ہے جو ہماری حیات کو پُر معنی بناتی  
 ہے، کاروبار زندگی میں جان ڈالتی ہے۔ اُمیدوں کو اُبھارتی ہے اور جہاں علم ناکام ہو جائے  
 وہاں ہمارے ایمان کو مستحکم بناتی ہے۔“

اٹھارویں صدی کا ایک صاحبِ نظر ڈورہم کہتا ہے :

”آغاز سے اب تک جتنے انسان پیدا ہوئے۔ سب کے چہرے الگ الگ تھے، اور اس میں حکمت  
 یہ ہے کہ اگر سب چہرے یکساں ہوتے تو قطعاً معلوم نہ ہو سکتا کہ باپ کون ہے اور بیٹا کون، افسر  
 کون ہے اور ماتحت کون، فلاں عورت کا شوہر کون ہے اور بھائی کون؟ ہر چیز کا ہر شخص ملک بن  
 بیٹھتا۔ چہروں کا یہ اختلاف بہت بڑی حکمت کا حامل ہے اور اس کا انتظام کوئی ایسی ہستی کہ  
 وہی ہے جس کی دانش کا کوئی کراہہ نہیں۔“

جو خدا کائنات کے ہر شے کا انتظام کر رہا ہے۔ ستاروں کو ان کی معینہ گذرگاہوں پر چلا رہا  
 ہے، سمندروں کا کروڑوں ٹن پانی ہوا کے کندھوں پر لا کر ہماری کھیتوں پر برسا رہا ہے۔ پھول



کو رنگ و رو دے رہا ہے اور عناد دل کو سوز و ساز۔ وہ انسانی احوال و معاملات پر بھی اثر انداز ہو گا۔ ہو گا نہیں۔ یقیناً ہے۔ جس طرح کمی کے انڈے سے آج تک چھر پیدا نہیں ہوا۔ اور آگ کے درخت میں آج تک آم نہیں لگے۔ اسی طرح انسان کی طویل تاریخ میں بدکاری کا نتیجہ آج تک اچھا نہیں ہوا۔ اور نہ نیکی کا انجام کبھی خراب رہا۔ ہر عمل کے ساتھ ایک نتیجہ بندھا ہوا ہے۔ بلندی سے گرنے کا نتیجہ چوٹ، آگ میں ہاتھ ڈالنے کا نتیجہ سوزش، سستی کا نتیجہ رسوائی، محنت کا نتیجہ سر بلندی ہے و قس علیٰ ہذہ۔ ہم اعمال کے انتخاب میں آزاد ہیں چاہیں تو محنت کریں اور چاہیں تو سست رہیں۔ لیکن نتائج بھگتے پر مجبور ہیں۔ ہم ان نتائج کو کسی چال یا فریب سے نہیں ٹال سکتے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ نتائج کہاں سے آتے ہیں؟ انہیں اٹل کس نے بنایا؟ ازل سے اب تک ان میں یکسانیت کیوں ہے؟ جواب ایک ہی ہے کہ جو طاقت چھر اور کمی تک نگرانی کر رہی ہے وہ انسانی اعمال و افعال سے غافل نہیں ہو سکتی۔ اس طاقت کے ساتھ قلعہ قائم کرنے سے انسان عظیم بن جاتا ہے۔ اور اس سے بچھڑ جائے تو حقیر و ذلیل رہ جاتا ہے۔

اللہ سے رابطہ

جس طرح انسانی تصانیف میں کئی درجے ہوتے ہیں۔ مثلاً پہلے شناسائی، پھر دوستی، پھر نگہری محبت اور آخر میں فریاد و قیاس الالہی۔ اسی طرح اللہ سے تعلقات کے کئی مراحل ہیں۔ مثلاً پہلے ترک گناہ، پھر بند اعمالی، پھر شب بیداری اور آخر میں فنا فی الذات۔ لیکن میں آپ کو اس کٹھن سفر میں بہت دور نہیں لے جانا چاہتا۔ صرف پہلی منزل ہی کی سیر کرنا چاہتا ہوں۔ اللہ سے رابطہ پیدا کرنے کی بنیادی شرط یہ ہے کہ انسان گناہ کو چھوڑ دے۔ بھوٹ، فریب، فحش کاری، بددیانتی، بے رحمی، رعونت، لالچ، اور دیگر رذائل کو ترک کرنے کے بعد دوسرا قدم یہ اٹھائے کہ اعمال خیالات میں بلندی و پاکیزگی پیدا کرے۔ اس اقدام کا پہلا فائدہ یہ ہو گا کہ دماغ خوف و خطر سے آزاد ہو جائے گا۔ نہ دنیا میں کسی محاسبے کا ڈر رہے گا اور نہ آخرت میں۔ دوسرا یہ کہ نگاہ میں رجائیت آجائے گی۔ یہ دنیا جو بدکاروں کے لیے آسودوں کی ایک وادی ہے حسین و جمیل نظر آنے لگے گی۔ حرص و طمع ناپید ہو جائیں گے۔ دنیوی لذات حقیر معلوم ہونے لگیں گی۔ دنیا سے دل بے نیازی کی مسرت سے معمور ہو جائے گی۔ اور اس فقری کے مقابلے میں شان سکندری ہیچ معلوم ہوگی۔ تیسرے یہ کہ تسلیم و رضا کی نعمت مل جائے گی۔ اس کائنات پر ایک چمچلتی سی نظر ڈالنے کے بعد یہ حقیقت کھل جاتی

ہے کہ اللہ کی حکمت و دانش لامحدود ہے۔ اس کی ہر تخلیق احجاز اور ہر فعل سراپا حکمت ہے۔ وہ جو کچھ کرتا ہے ہماری بہتری کے لیے کرتا ہے۔ اس کی گھنائیں ہماری کمیتوں کے لیے اور ہوائیں رشتہ حیات قائم رکھنے کے لیے ہیں۔ اس کے آفتاب ہمارے پھل پکا رہے ہیں۔ اس کے ماہتاب ہماری راتوں کو حسین و پر سکون بنا رہے ہیں۔ اس کی زمین ہمارا بشیرا، ہمارا ذخیرہ خانہ، ہماری سیرگاہ، اور آخرش راحت ہے۔ اگر اللہ کی ہر تخلیق اس کا ہر اقدام اور ہر فعل ہمارے فائدے کے لیے ہے تو کیا ہمارے لیے بہتر نہیں کہ ہم اپنے آپ کو اس کے سپرد کر دیں اور دیکھ اور سکھ و دونوں کو نعمت سمجھ کر قبول کر لیں؟ ہم آئے دن ریلوں، موٹروں اور کشتیوں میں سوار ہونے کے بعد اپنے آپ کو ملاوٹ اور ڈھونڈ کے رحم و کرم پر چھوڑ دیتے ہیں۔ خیال یہ ہوتا ہے کہ ملاح ہوشیار ہے، دیا کے پر خطر مقامات سے آگاہ ہے، وہ ہماری کشتی کو ساحل تک یہ حفاظت پہنچا دے گا۔ یہ دنیا بھی ایک سمندر ہے جس میں زندگی کی نیارواں ہے۔ ہمارا کھینچنا اللہ ہے۔ وہ راہ کی چٹانوں سے واقف اور منزل سے شناسا ہے۔ اُس پر بھروسہ کیجئے۔ اپنے آپ کو اس کے حوالے کر دیجئے۔ آپ پر کوئی زور نہیں پڑے گی اور اس تسلیم و رضا سے آپ کی زندگی مسرور، پُر اطمینان اور سرمدی بن جائے گی۔ مارکس اریلیس کی یہ صداکتی روح افروز ہے :

”اے رب جو کچھ تجھے پسند ہے وہ مجھے بھی پسند ہے۔ تیرے ہر عمل میں مجھے بہتری نظر آتی ہے۔ تو جس چیز کے لیے جو وقت مقرر کرے وہ بالکل درست ہے۔ تیرے طمانچے مجھے مال کی تحبک معلوم ہوتے ہیں۔ تمام اشیاء کا جو دھجی سے ہے۔ تو ہی سب کا مبداء و منتہا ہے۔ اے رب ایہ حسین کائنات تیری بستی ہے۔“

وجد و کیف

انسانی دماغ مختلف کیفیات کا منبع و مرکز ہے۔ کیفیت کی ایک قسم وہ ہے جو اچھا نغمہ سن کر پیدا ہوتی ہے۔ ایک وہ جو حمد و شکر سے طاری ہوتی ہے۔ ایک وہ جو مشاہدہ جمال و تماشا سے حسن سے پیدا ہوتی ہے اور ایک وہ ہے جو ذکر الہی سے جنم لیتی ہے۔ اس کیفیت کا رنگ ہی جدا گانہ ہے۔ یہ تمام دیگر کیفیات سے عمیق، دیر پا اور سرور آور ہوتی ہے۔ ذکر الہی بظاہر اسائنے الہی کی تکرار ہے لیکن درحقیقت روح کا سفر ہے، منبع نور و قوت یعنی خدا کی طرف۔ یہی وہ سفر ہے جو روح میں بالیدگی سرمدیت اور لاناہتایت پیدا کرتا ہے۔ حیات کائنات سے ہم آہنگ ہو جاتی ہے۔ روح میں یقین

دایمان کی حرارت پیدا ہوتی ہے۔ کائنات کے جسم میں ایک روح عظیم رواں دواں نظر آنے لگتی ہے، اور پاڑوں کے ان بلند و پست سلسلوں اور تاروں کی بکھری ہوئی محفل میں خیم جہان ایک ایسا رشتہ وحدت دیکھ لیتی ہے جو زمان و مکان کی تمام تفریقات کو مٹا دیتا ہے۔ اس وجدان کے مقابلے میں عقل ایک نہایت ادنیٰ اور سطحی چیز معلوم ہوتی ہے۔ فرانسس تھا مپسن کیا خوب فرماتے ہیں:

”بچے یوں محسوس ہوتا ہے کہ ہمارے گرد ایک روحانی وجود ہے۔ جس طرح نفس میں ایک ایسی سطح ہے جسے تحت الشعور کہتے ہیں، اسی طرح ایک بلند تر سطح بھی ہے جو فلسفہ و خرد کے ادراک سے باہر ہے۔ اور جسے روحانی عالم کہنا زیادہ موزوں ہو گا۔ ہماری روح کی طاقت کا سرچشمہ یہی عالم ہے۔ اور اسی بلند سطح پر پہنچ کر ہیں اپنی غیر معمولی طاقتوں کا احساس، روح کل کا وجدان اور اپنے لافانی ہونے کا ایمان حاصل ہوتا ہے۔“

برونیسرولیم جیمز کیا پتے کی بات کہتے ہیں:

”میں یوں محسوس کرتا ہوں کہ اس دنیا سے پرے بھی ایک دنیا ہے جس کی سرحدیں اس مادی دنیا سے ملتی ہوئی ہیں۔ ہمارے بلند مقاصد و تحریکات وہیں سے آتے ہیں۔ ہماری زندگی اسی سے متاثر ہوتی ہے اور یہ تاثر ہمارے اعمال و افکار میں عظیم انقلاب پیدا کرتا ہے۔ تمام مذاہب والے اس فرق الفطرت سرچشمہ قوت کو خدا کہتے ہیں۔ خدا ایک ایسی ہستی ہے جو ہمارے اعمال پر اثر انداز ہوتی ہے۔ اگر آسمانوں میں کوئی ایسا خدا بھی موجود ہے جو ہمارے شخصی معاملات سے قطعاً بے نیاز ہے، تو ایسا خدا بیکار محض ہے۔ اور ہمیں اس کی قطعاً ضرورت نہیں۔“

تصویحات بالا کا حاصل یہ ہے کہ خدا سے رابطہ قائم کرنے اور اپنے آپ کو اس کے سپرد کرنے کے بعد دل میں ایک آسمانی قسم کا سکون پیدا ہو جاتا ہے۔ انسان کو اپنی غیر معمولی طاقتوں کا احساس ہونے لگتا ہے۔ بہارستان کائنات کی ہر روش پر کسی کے لطیف قدموں کی چاپ سنائی دیتی ہے۔ کثرت میں وحدت نظر آتی ہے اور کچھ خفیہ طاقتیں ہمارے پاکیزہ اداؤں کی تکمیل میں ہماری معاون بن جاتی ہیں۔ عقل شاید کسی منزل پر بھی میری تابید نہ کرے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اگر عقل دادرساتِ دل سے نا آشنا ہے تو رازِ زندگی کو قطعاً نہیں پاسکتی۔ بقول اقبال:

یہ عقل جو مرد پر ویں کا کھیلتی ہے شکار  
شریکِ شور و شبنم نہاں نہیں تو کچھ بھی نہیں

# عملی زندگی میں خیر و شر

انسان کا نصب العین مختلف اقدار کے راستے سے "قدر الاقدار" تک پہنچنا ہے۔ لیکن اس سلسلے میں چند اہم حقائق کو بھی پیش نظر رکھنا نہایت ضروری ہے۔

جہاں تک ایک اچھی اسکیم کا تعلق ہے یہ ذہن رسا کے لیے دشوار کام نہیں۔ آبادی سے عددی ویران غار کوہ میں بیٹھ کر انسان اعلیٰ سے اعلیٰ حیالات و تصورات قائم کر سکتا ہے۔ دشواری کا وہاں پتہ چلتا ہے جہاں ان اسکیموں کو بروئے کار لانا ہو۔ اس مقصد کے لیے انسان کو دنیا میں آنا پڑتا ہے۔ عقیدے سے عمل کی طرف، تجسس سے فعل کی طرف اور ویرانے سے آبادی کی طرف آنا پڑتا ہے۔ ایک انجینئر اپنے ذہن میں ایک نفیس کوٹھی کا نقشہ آسانی سے تیار کر سکتا ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اسے اس کے لیے سخت ذہنی کاوش کرنی پڑے۔ لیکن اصل دشواری کا احساس اسے اس وقت ہوگا جب اس نقشے کو کاغذ پر منتقل کرے گا۔ اور صرف اتنا ہی نہیں بلکہ کاغذی نقشے سے جب وہ مشہور شکل میں لانے لگا ہوگا تو زمین کا انتخاب، مواد کی فراہمی، کاریگروں کی تلاش، نگرانی کے فراصل، وقت کا انتظار بھی کرتا ہوگا اور پھر بھی ہر ہر قدم پر سیگنڈوں قسم کی نئی نئی رکاوٹیں، دشواریاں اور الجھنیں پیش آتی رہیں گی جن میں بعض تو ایسی ہوں گی کہ ذرا سی غفلت پوری اسکیم کو درہم برہم کر سکتی ہے یا پورے نقشے کو بگاڑ سکتی ہے۔ یوں ہی سمجھئے کہ علائق دینا سے الگ ہو کر محض خوشنا تصورات میں کھوئے رہنا دشوار نہیں۔ دشواریوں کا اندازہ اس وقت ہوتا ہے جب ان تصورات و اقدار کو مشہور و پیکر میں لانے کے لیے آباد دنیا اور اس کے معاشرے سے پالا پڑے۔ اس وقت بقائے اقدار میں جو شدید کشمکش پیدا ہوتی ہے اس کا اندازہ وہ لوگ کر ہی نہیں سکتے جو قطعاً حقائق کر کے کسی زاویہٴ خمول میں بیٹھے ہوئے آسان تخیل میں شاعرانہ پرواز کیا کرتے ہیں۔ اور عملی دنیا سے انہیں کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اعلیٰ اقدار کو ذہن میں رکھ کر جب دنیا میں آنا پڑے تو کسی قدر کے حصول کے لیے اسی قدر کو بعض اوقات مجروح کرنا پڑتا ہے۔ اس کے سوا چارہ کار ہی نہیں۔ ایک مثال سے اسے یوں سمجھئے کہ انسانی جان کی بڑی قدر و قیمت ہے

اس لیے ظاہر ہے کہ انسانی جانوں کو محفوظ رکھنا بڑی اعلیٰ قدر ہے۔ اس سے کسی کو اہمکار نہیں لیکن انسانی جانوں کی حفاظت ہی کی خاطر انسانوں کا خون بہانا بھی بعض اوقات لازمی ہوتا ہے اور ایسے مواقع بھی پیش آتے ہیں جب کہ ایک اعلیٰ مقصد کے لیے انسانی خون بہانا ہی اعلیٰ قدر ہوتی ہے۔ اگر کوئی شخص کسی دوسرے انسان کو جان بوجھ کر قتل کر دے تو اس قاتل کو قتل کر دیا جاتا ہے۔ کیوں؟ یہ ظاہر تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ جو کام قاتل نے کیا ہے وہی کام سوسائٹی کرتی ہے۔ اس نے بھی قتل کیا اور سوسائٹی بھی قتل ہی کرتی ہے۔ دونوں میں بظاہر کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا۔ لیکن قاتل کو اس کے قتل کی سزا قتل کی شکل میں اس لیے دی جاتی ہے کہ اگر ایسا نہ کیا جائے تو ایسے مزید ارتکاب جرم یعنی واردات قتل کرنے کی جرأت بھی ہو سکتی ہے۔ علاوہ ازیں دوسروں کے لیے بھی ایسے اقدامات کی جسارت ممکن ہو جائے گی۔ دیکھتے یہاں اس مثال میں پہلا قتل تو حرام تھا اور دوسرا قتل عین حلال ہے۔ حالانکہ دونوں کی ظاہری شکل یکساں ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہئے کہ پہلا قتل ناحق ہے اور دوسرا حق۔ یہ دوسرا قتل قتل ہونے کے باوجود حق کیوں ہے؟ صرف اس لیے کہ یہ ایک قتل بہت سے دوسرے قتل سے بچا لیتا ہے۔ ایک انسان کی جان سزا میں جاتی ہے لیکن بہت سی دوسری انسانی جانیں محفوظ ہو جاتی ہیں۔

آپ نے دیکھا؟ اصل مقصد تو یہی ہے کہ خونریزی سے اجتناب کیا جائے لیکن دنیا مے عمل میں قدم رکھنے کے بعد اس نصب العین سے کبھی کبھی نیچے بھی اترا نا پڑتا ہے اور یہ اسی نصب العین کے حصول کی خاطر ہوتا ہے۔ یہ تنزل محض ظاہری تنزل ہے ورنہ مقصد دونوں ہی کا انسانی جان کی حفاظت ہے۔ دوسرے لفظوں میں اسے یوں کہہ سکتے ہیں کہ بعض اوقات ایک نصب العین کے حصول کے لیے بظاہر اسی نصب العین کو مجروح کرنا پڑتا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے ایک پھوڑے کی تکلیف سے نجات دلانے کے لیے نشتر لگانا پڑتا ہے۔ اس میں تکلیف تو ہوتی ہے مگر اس کا مقصد تکلیف پہنچانا نہیں بلکہ آرام دینا ہے۔ لیکن آرام دینے کا یہ مقصد ایک نشتری تکلیف ہی سے حاصل ہوتا ہے۔ مقصد آرام ہے لیکن کسی قدر اسی مقصد کو مجروح کیا جاتا ہے۔ یوں کہئے کہ قریب قریب ہر قدر کے حصول کے لیے اسی قدر کو کچھ نقصان پہنچانا بھی ایک قدر ہے اور یہ کچھ ناگزیر سی قدر ہے۔

جب ایک قدر کے حصول کے لیے اسی قدر کو مجروح کرنا پڑتا ہے تو اس طرز عمل کے اندر سے

بھی ایک دوسری اعلیٰ قدر پیدا ہو جاتی ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر کسی قدر کو مجروح ہی کرنا پڑے اور اس کے بغیر اس قدر کا حصول ممکن نہ ہو تو کم از کم اتنا ضرور ہو کہ اس کی مجروحیت کو کم سے کم کر دیا جائے۔ مثلاً کسی کو اگر قتل ہی کرنا پڑے تو اسے کم سے کم تکلیف دی جائے۔ یا اسے اس سے زیادہ تکلیف نہ دی جائے جتنی اس نے اپنے مقتول کو دی ہے۔ یا اگر کسی فساد کو دور کرنے کے لیے جنگ و قتال کرنا پڑے تو کم سے کم تعدادِ قتل پر اکتفا کیا جائے وغیرہ وغیرہ۔

ادھر جو کچھ بیان کیا گیا ہے وہ محافظتِ اقدار کی صرف ایک شکل تھی۔ دوسری شکل یہ ہے کہ ایک قدر کی محافظت مختصر ہوتی ہے کسی دوسری قدر کے مجروح ہونے پر۔ یعنی جس قدر کو محفوظ کرنا ہو خود اسی کو تو مجروح کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی لیکن کوئی دوسری قدر مجروح ہو جاتی ہے۔ مثلاً امن و امان قائم کرنا بڑی اعلیٰ قدر ہے لیکن اس کے قیام میں کبھی کبھی سختی و تشدد بھی اختیار کرنا پڑتا ہے تشدد یا تاویب بہ ظاہر رحم و کرم کے خلاف ہوتا ہے لہذا ہر تاویبی کارروائی رحم و کرم جیسی اعلیٰ قدر کو کچھ نہ کچھ ضرور مجروح کرے گی۔ لیکن اس کے بغیر امن و امان یا ادب آموزی ہو ہی نہیں سکتی۔ اسے ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ ایک مقصد کے حصول کے لیے اس سے ادنیٰ مقصد کو قربان کرنا پڑتا ہے۔ کھاد کی قربانی سے پودا اور پودے کی قربانی سے چوبیا یہ اور چوپائے کی قربانی سے انسان کو مثلاً حاصل ہوتا ہے۔ گویا ادنیٰ سطح کی قربانی سے اعلیٰ سطح کا نشو و نما ہوتا ہے۔ اسی طرح اعلیٰ قدر کی محافظت کے لیے کسی دوسری ادنیٰ قدر کو قربان یا مجروح کرنا پڑتا ہے۔ قدرت کا نظام ہی کچھ ایسا ہے کہ اس سے مفر نہیں۔ ایسے مواقع پر جب کہ اعلیٰ قدر کے لیے ادنیٰ قدر کو مجروح کرنا پڑے تو ایک دوسری قدر اس کے اندر سے بھی ابھرتی ہے اور وہ یہ ہے کہ اعلیٰ قدر کے زیادہ سے زیادہ حصول کے لیے ادنیٰ قدر کو کم سے کم مجروح یا قربان کیا جائے۔ بہ ظاہر ہی نظر آئے گا کہ ایک قدر مجروح یا قربان ہو رہی ہے لیکن دراصل دو دو قدروں کا حصول ہوتا ہے۔ ایک یہ کہ کوئی اعلیٰ قدر حاصل ہوتی ہے اور دوسرے یہ کہ دوسری قدر کم سے کم مجروح ہوتی ہے اور یہ بجائے خود ایک اعلیٰ قدر ہے۔ فرض کیجئے ڈاکوؤں کا ایک گروہ یا ایک گاؤں زندگی کو اجیرن کئے ہوئے ہے۔ جس کا استیصال امن و امان کے لیے ضروری ہے۔ ظاہر ہے کہ نصیحت و پند کے تمام ہر اعلیٰ کے بعد اگر یہ راہِ راست پر نہ آئیں تو تاویسی کارروائی کرنی ہی پڑے گی۔ لیکن اس کا انداز یہ نہ ہونا چاہیے کہ ساری آبادی کو ختم کر دیا جائے یا ہر ایک کو لامتناہی تشدد کا نشانہ بنایا جائے۔ بلکہ اس کا لحاظ

رکھنا چاہیے کہ وہ کون سی کم سے کم سختی یا تادیبی کارروائی ہے جو اس فتنے کا استیصال کر سکتی ہے۔ زندگی میں بہت سے مراحل ایسے بھی آتے ہیں جہاں شر کے اندر سے خیر ابھرتی ہے۔ اس وقت انسان کو شر ہی اختیار کرنا پڑتا ہے لیکن وہ اختیار شر ہی میں خیر ہوتا ہے۔ یہ ان مواقع پر ہوتا ہے جہاں انسان کے سامنے دو یا زیادہ شر ہوں۔ اور اسے ان میں سے کسی ایک کا مجبوراً انتخاب کرنا پڑے یعنی اس کے سامنے جو چیزیں آرہی ہیں وہ شر ہیں لیکن وہ ان سب سے بھاگ نہیں سکتا اسے کسی ایک کو اختیار کرنا ہی پڑتا ہے۔ اس سے مفر نہیں۔ ایسی صورت میں یہ کرنا چاہیے کہ جس میں شر کم سے کم ہو اسی کو اختیار کر لے۔ اسی کو اھون الشرین یا اھون البلیتین (LESSER EVIL) کہتے ہیں۔ یہاں یہ ظاہر انسان شر ہی کو اختیار کرتا ہے لیکن دراصل یہ خیر ہی ہے کیونکہ صرف خیر کو اختیار کر لینا ہی ایک قدر نہیں۔ بڑے شر سے بچ جانا بھی خیر ہی ہے۔ اس کی مثال یوں سمجھئے کہ انسان کسی ایسی جگہ پھنس جاتا ہے جہاں اس سے کہا جاتا ہے کہ یا تو شراب پیو یا فلاں کو قتل کر ورنہ تم کو جان سے مار دیا جائے گا۔ یہاں اس کے سامنے تین شر ہیں: جان دینا، شراب پینا، اور کسی کو قتل کرنا۔ اب اسے ان تینوں میں سے کسی ایک کو انتخاب کرنا ہوگا۔ ایسی حالت میں اگر اسے جان بچانا ضروری ہے تو اسے شراب پینے کو قتل پر ترجیح دینا پڑے گی۔ مگر ہاں یہ ضروری نہیں کہ ہر موقع پر ایسا ہی ہو۔ ہو سکتا ہے کہ کسی موقع پر جان دے دینا ہی اعلیٰ قدر ہو۔ ایسے مواقع پر انسان کو جلد سے جلد نیک نیتی و اخلاص کے ساتھ سوچ کر فیصلہ کرنا پڑتا ہے کہ کس چیز کو اختیار کرے اور کسے چھوڑ دے۔ اس وقت تھوڑے سے وقت میں ہر قدر کے تمام پہلوؤں کے قریب اور بعید نتائج کو نیز عارضی اور مستقل اثرات کو پیش نظر رکھ کر فیصلہ کرنا پڑتا ہے۔ اور قرآنی اصطلاح میں اسی فیصلے کا نام حکم اور حکمت ہے۔ انسان اس میں بڑی ٹھوکریں کھاتا ہے اور وحی انہی ٹھوکروں سے بچنے کی صلاحیت پیدا کرتی ہے۔ یا یوں کہیے کہ وحی الہی ہی حکم و حکمت پیدا کرنا چاہتی ہے۔ وحی کے باوجود انسان سے اس میں لغزشیں ہوتی رہتی ہیں اور اس کی تلاقی اخلاص یا نیک نیتی سے ہوتی ہے۔

وحی کی روشنی میں ایک اسلامی معاشرہ جو بھی قانون تجویز کرے گا اس کا شر سے قطعی پاک ہونا بالکل ناممکن ہے۔ ہر قانون میں کسی نہ کسی نقصان کا پہلو ضرور موجود ہوگا۔ لہذا معاشرے کا کام صرف یہی ہو سکتا ہے کہ وہ شر کو زیادہ سے زیادہ دور کرے اور خیر کو زیادہ سے زیادہ سیٹھے۔ جب دونوں پہلو سامنے آئیں تو یہ فیصلہ کرے کہ کس میں خیر غالب ہے اور کس میں شر غالب۔ پھر چونکہ شر سے کلیتہً

اجتناب اور خیر کی حصول انسانی اختیار سے ماہر ہے اس لیے اسے یہی کرنا پڑے گا کہ غالب شر کو ترک کر کے غالب خیر کو منتخب کرے۔ اس سے زیادہ انسان اور کچھ نہیں کر سکتا۔

ہمارے معاشرے میں یہ ایک عام دستور ہے کہ جب کوئی ہدایت ہماری ہوتی ہے یا کوئی تجویز پیش ہوتی ہے تو اس کے پہلوئے خیر پر تو نگاہ نہیں جاتی۔ بس شر کے پہلو پر غور و خوض شروع ہو کر اس کے کیرے نکالنے میں جاتے ہیں۔ یہ طرز عمل درست نہیں۔ ہمیشہ یہ دیکھنا چاہیے کہ اگر یہ مناسب نہیں تو مناسب کیا ہے؟ ایک تجویز کی جگہ دوسری تجویزیں رکھئے۔ اس کے بعد دیکھئے کہ کم سے کم شر یا زیادہ سے زیادہ خیر کس میں ہے۔ بس وہی اختیار کر لیجئے اور ”خیر بے شر“ کا خیال چھوڑ دیجئے۔ قانونی دنیا میں اس سے زیادہ ادھ کچھ نہیں کیا جاسکتا۔

مال یہ صحیح ہے کہ آج ہم سبھے خیر غالب یا شر مغلوب سمجھ کر اختیار کر لیں اس کا ہمیشہ خیر غالب یا شر مغلوب رہنا ضروری نہیں۔ یہ عین ممکن — بلکہ کچھ ضروری سا — ہے کہ آج ہم جس چیز کو اختیار کر رہے ہیں وہ کل قابل ترک ہو جائے۔ یعنی خیر غالب خیر مغلوب اور شر مغلوب شر غالب ہو جائے۔ ایسی صورت میں اہل فکر حضرات کا فرض ہے کہ وہ سابق تجویز پر نظر ثانی کریں اور اس میں مناسب تبدیلی کریں۔ اسی کا نام ہے اجتہاد۔ اور اس سے کسی دور میں بھی مفر نہیں۔

## تاریخ جمہوریت

مصنف شاہد حسین رزاقی

قبائلی معاشروں اور یونانی قدیم سے لے کر عہد انقلاب اور دور حاضرہ تک جمہوریت کی مکمل تاریخ جس میں جمہوریت کی نوعیت و ارتقاء، مطلق العنانی اور جمہوریت کی طویل کش مکش، مختلف زمانوں کے جمہوری نظامات اور اسلامی و مغربی جمہوری افکار کو بڑی خوبی سے واضح کیا گیا ہے۔ قیمت آٹھ روپے۔

ملنے کا پتہ: ادارہ ثقافت اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور



ایک حدیث

# مسلمان کے چند حقوق دوسرے مسلمان پر

بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے حضرت ابوہریرہ سے ایک ارشاد نبوی یوں نقل کیا ہے:

حق المسلم علی المسلم سبب (قبل ماہون  
یا رسول اللہ؟ قال) اذا لقیته فسلم علیہ۔ و  
اذا دعاک فاجبه و اذا استنصحتک  
فانصح لہ و اذا عطس فحمد اللہ فشمته  
و اذا مرض فعده و اذا مات فاتبعہ۔

حضور نے فرمایا: ایک مسلمان کے دوسرے مسلمان پر  
چھ حقوق ہیں (جب دیکھتے ہو تو سلام کیا کرو۔ کیا ہیں یا رسول  
اللہ؟ تو جواب دیا: وہ تم سے ملے تو اسے سلام کر دے  
جب بلائے تو جا پہنچو۔ جب خیر خواہی کی خواہش کرے تو  
خیر خواہی کرو۔ جب چھینک کر الحمد للہ کہے تو یہ تک الحمد  
کہو۔ جب بیمار ہو تو عیادت کرو اور جب مر جائے تو اس  
کے جنازے میں شرکت کرو۔

دیکھنے میں یہ بڑی معمولی سی باتیں معلوم ہوتی ہیں اور باتیں بھی فقط چھ ہیں۔ لیکن ان چھ باتوں سے یہ  
غلط فہمی نہ ہونی چاہیے کہ بس ان چھ چیزوں کے علاوہ ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان پر اور کوئی حق نہیں  
حقوق اور بھی ہیں اور بہت ہیں۔ لیکن ہر سلسلہ بیان ایک خاص موقعے محل سے وابستہ ہوتا ہے۔ اور  
اس وقت وہی باتیں کہی جاتی ہیں جو اس ماحول یا اس کے تقاضوں سے متعلق ہوں۔ فرض کیجئے ایک  
بخار کا مریض کسی طبیب کے پاس جاتا ہے تو وہ طبیب بخاری کے اسباب و علل کو دیکھے گا، بخار ہی سے  
متعلق دوائیں تجویز کرے گا۔ فارسی کی مناسبت سے خدا اور پرہیز بتائے گا۔ وہ دوسرا پنجپش ،  
فیل پائیہ، خارش وغیرہ کے متعلق گفتگو نہ کرے گا۔ علم فقہ کے فضائل بیان نہ کرے گا۔ انجینئری کے  
محکمات، خلائی سفر کی نزاکتوں، موسیقی کے جواز و عدم جواز کی تحقیق، نظریہ اضافیت وغیرہ سے اسے کوئی  
بحث نہ ہوگی۔ بس وہ مریض کے موجودہ مرض کے دائرے میں رہ کر بات کرے گا۔ دوسری باتیں نیکی  
کے لیے خواہ کتنی ہی ضروری ہوں لیکن اس وقت اسے ان سے کوئی بحث نہ ہوگی۔ ان کے لیے وہ سر  
مواقع ہیں۔ غرض جہاں جو ضروری گفتگو ہوتی ہے وہی کی جاتی ہے اور جو سلسلہ کلام ہوتا ہے وہی

کے تقاضوں کے مطابق بات کی جاتی ہے۔

یہی شکل آیات قرآنی اور احادیث نبوی میں بھی ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات لاطائل اور بے ضرورت نہ ہوا کرتے تھے بلکہ عین موقع محل کے مطابق *TO THE POINT* گفتگو فرماتے تھے۔ حضور کے پیش نظر پورا معاشرہ رہتا تھا اور معاشرے کی اصلاح کے لیے جو بات جس وقت ضروری ہوتی وہی فرماتے۔ زیر نظر ارشاد نبوی بھی کسی ایسے ہی موقع محل سے تعلق رکھتا ہے احادیث میں یہ دشواری ضرور پیش آتی ہے کہ بیشتر ارشادات نبوی کا پس منظر بیان نہیں ہوا ہے اس لیے پس منظر خود ہی تلاش کر لینا چاہیے۔ اور اگر پوری طرح پس منظر معلوم نہ ہو تو یہ سمجھ لینا چاہیے کہ وہ موقع انہی باتوں کا ہو گا جو حضورؐ نے فرمائی ہیں۔

یہاں یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضورؐ کی جڑیں نکالوں کے سامنے یہ معاملہ تھا کہ اُمت مسلمہ کے افراد کے درمیان باہمی خیر خواہی نہ روابط کس طرح قائم ہوں۔ اس کے لیے حضورؐ نے چند ایسی موٹی موٹی باتیں بتائی ہیں جو ابتدائی تعارف سے لے کر قبر تک مختلف مراحل زندگی پر ضروری ہوتی ہیں۔ انہی باتوں کو ”حق المسلم علی المسلم“ سے تعبیر فرمایا ہے۔ ملاحظہ ہو:

بلاخر یہ بیان ہوا ہے کہ جب تم اپنے کسی مسلمان بھائی سے ملو تو اسے سلام کرو۔ سلام کیلئے؟ اپنی طرف سے ایک بڑی پاک تمنا کا اظہار بہ شکل دعا۔ السلام علیکھ۔ تم پر سلامتی ہو۔ مختصر سے دو کلموں میں کتنی پاکیزہ آرزو کا اظہار ہے۔ ایک لفظ ”سلام“ میں کائنات کی ساری نعمتیں سمٹ کر آ جاتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ جب ایک طرف سے ایسی حسین دعا ہو اور دوسری طرف سے جواب میں ویسی ہی جمیل آرزو دو علیکھ السلام کا اظہار ہو تو خواہ پہلے سے تعارف ہو یا نہ ہو لیکن ایک مقناطیسی کشش ضرور پیدا ہو جائے گی۔ اور وہ خیر خواہی نہ ہی ہوگی۔ بس یہ ہے کہ یہ محض ایک ادائے رسم نہ ہو بلکہ دل کی گہرائیوں سے نکلے اور معافی کا فہم اس کا ساتھ دے۔ نیز اس سلام میں بڑی خصوصیت یہ ہے کہ یہ ایسا شعار ہے جو تعارفی لحاظ سے مسلمانوں کو دوسری قوموں سے ممتاز کر دیتا ہے۔

یہ ابتدائی تعارف بڑا حسین و جمیل ہے۔ اس کے بعد دوسرا مرحلہ پیش آ سکتا ہے کہ ان اہل تعارف میں کسی کو دوسرے سے کوئی کام پڑ جائے۔ اس کے لیے ارشاد ہوا کہ دوسرا حق یہ ہے

لے سلام کی مفصل تشریح کے لیے دیکھئے ”گفتن حدیث“ جو ادارے سے شائع ہو چکی ہے۔

کہ جب وہ بلائے تو چلے جاؤ۔ بلائے کے مبیہوں اسباب ہو سکتے ہیں۔ کسی دعوت ولیمہ کے لیے کسی سچی گواہی کے لیے، کسی جائز سفارش کے لیے، کسی کام میں مدد حاصل کرنے کے لیے، کسی مشورے کے لیے، عرض کسی صحیح مقصد کے لیے بلائے تو چلے جاؤ۔ یہ خیر خواہی کا دوسرا قدم ہے۔ اور اس سے صاف پتہ چل جائے گا کہ تمہارا اسلام محض رسمی تھا یا سچے دل کی آواز تھی۔

تیسرے حق کو حضورؐ نے یوں بیان فرمایا، جب وہ کسی خیر خواہی کا طالب ہو تو اس کی خیر خواہی کرو۔ یہ عام حکم ہے اور ہمارے خیال میں اس پوری حدیث کا مرکزی نقطہ ہی ہے۔ اس حدیث کے سارے احکام یہی جذبہ پیدا کرنے کے لیے ہیں اور کوئی امت صحیح معنوں میں امت ہی نہیں بن سکتی تا وہ قییکہ اس کا ہر فرد دوسرے افراد کے لیے یہ جذبہ نہ رکھتا ہو۔ امت اسی وقت تباہی کی طرف چل پڑتی ہے جب اس کے افراد میں خیر خواہی کی بجائے بدخواہی کے جذبات پیدا ہونے لگیں۔ دین تو نام ہی ہے خیر خواہی کا جیسا کہ ارشاد ہوا الدین النصیحة۔ ہماری زبان میں نصیحت و نصیح کے معنی وعظ و پند کے لیے جاتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ وعظ و پند میں خیر خواہانہ جذبہ ہی کا درما ہوتا ہے۔ لیکن نصیحت کے معنی وعظ و پند کے نہیں بلکہ ہی خواہی اور خیر خواہی کے ہیں۔ یہی وہ جذبہ ہے جو انسانی شرافت کے جوہر پیدا کرتا ہے۔ اور اسی کی پلت باہمی خوشگوار تعلقات وابستہ ہوتے ہیں۔

چوتھا حق یوں بیان ہوا جب وہ چھینک کر الحمد للہ کہے تو جواب میں یرحمک اللہ واللہ تم پر رحمت نازل فرمائے کہو۔ چھینک بہت سے فاسد مادوں کو نکالتی ہے۔ اس لیے چھینکنے والے کو حمد الہی یا شکر الہی ادا کرنے کا حکم ہے۔ مومن ایسے معمولی موقع پر بھی یا خداوندی سے غافل نہیں ہوتا اور بے ساختہ الحمد للہ کہتا ہے اور سننے والا فوراً اس کے لیے ایک پاکیزہ آرزو کا بہ شکل دعا اظہار کرتا ہے کہ تم پر خدا مزید رحمت نازل فرمائے۔ انہی سی دعا سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ مسلمان اپنے مسلمان بھائی کے لیے ہر آن خیر خواہانہ ہی جذبہ رکھتا ہے۔ اور اس کے لیے رحمت خداوندی ہی کا خواہشمند ہے۔

بھر پانچواں حق بیان فرمایا: جب وہ مریض ہو تو عیادت کرو۔ عیادت کا مطلب صرف بیمار پر ہی نہیں بلکہ خدمت و تیمارداری بھی اسی میں شامل ہے۔ گلستان حدیث میں اس کی تشریح بھی موجود ہے اسے دیکھ لینا مفید ہوگا۔ عیادت سے یہ پتہ چلتا ہے کہ وہ صرف خوش حالی کا دوست نہیں

۱۔ اس کی مفصل تشریح بھی گلستان حدیث میں دیکھ لینا مفید ہوگا۔

کے تقاضوں کے مطابق بات کی جاتی ہے۔

یہی شکل آیاتِ قرآنی اور احادیثِ نبوی میں بھی ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات لاطائل اور بے ضرورت نہ ہوا کرتے تھے بلکہ عین موقعے محل کے مطابق *TO THE POINT* گفتگو فرماتے تھے۔ حضورؐ کے پیش نظر پورا معاشرہ رہتا تھا اور معاشرے کی اصلاح کے لیے جو بات جس وقت ضروری ہوتی وہی فرماتے۔ زیرِ نظر ارشادِ نبوی بھی کسی ایسے ہی موقعے محل سے تعلق رکھتا ہے احادیث میں یہ دشواری ضرور پیش آتی ہے کہ بیشتر ارشاداتِ نبوی کا پس منظر بیان نہیں ہوا ہے اس لیے پس منظر خود ہی تلاش کر لینا چاہیے۔ اور اگر پوری طرح پس منظر معلوم نہ ہو تو یہ سمجھ لینا چاہیے کہ وہ موقع انہی باتوں کا ہو گا جو حضورؐ نے فرمائی ہیں۔

یہاں یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضورؐ کی جزر و سرسنگیوں کے سامنے یہ معاملہ تھا کہ اُمتِ مسلمہ کے افراد کے درمیان باہمی خیر خواہی نہ رہا بلکہ کس طرح قائم ہوں۔ اس کے لیے حضورؐ نے چند ایسی موٹی موٹی باتیں بتائی ہیں جو ابتدائی تعارف سے لے کر قریب تک مختلف مراحلِ زندگی پر ضروری ہوتی ہیں۔ انہی باتوں کو ”حق المسلم علی المسلم“ سے تعبیر فرمایا ہے۔ ملاحظہ ہو:

پہلا حق یہ بیان ہوا ہے کہ جب تم اپنے کسی مسلمان بھائی سے ملو تو اسے سلام کرو۔ سلام کیا ہے؟ اپنی طرف سے ایک بڑی پاک تمنا کا اظہار یہ شکل دعا۔ السلام علیکم جو مختصر سے دو کلموں میں کتنی پاکیزہ آرزو کا اظہار ہے۔ ایک لفظ ”سلام“ میں کائنات کی ساری نعمتیں سمٹ کر آ جاتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ جب ایک طرف سے ایسی حسین دعا ہو اور دوسری طرف سے جواب میں ویسی ہی جمیل آرزو (وعلیکم السلام) کا اظہار ہو تو خواہ پہلے سے تعارف ہو یا نہ ہو لیکن ایک مقناطیسی کشش ضرور پیدا ہو جائے گی۔ اور وہ خیر خواہی نہ ہی ہوگی۔ بس یہ ہے کہ یہ محض ایک ادائے رسم نہ ہو بلکہ دل کی گہرائیوں سے نکلے اور معافی کا فہم اس کا ساتھ دے۔ نیز اس سلام میں بڑی خصوصیت یہ ہے کہ یہ ایسا شعار ہے جو تعافتی لحاظ سے مسلمانوں کو دوسری قوموں سے ممتاز کر دیتا ہے۔

یہ ابتدائی تعارف بڑا حسین و جمیل ہے۔ اس کے بعد دوسرا مرحلہ بھی پیش آ سکتا ہے کہ ان اہل تعارف میں کسی کو دوسرے سے کوئی کام پڑ جائے۔ اس کے لیے ارشاد ہوا کہ دوسرا حق یہ ہے

لے سلام کی مفصل تشریح کے لیے دیکھئے ”گفتن حدیث“ جو ادارے سے شائع ہو چکی ہے۔

کہ جب وہ بلائے تو چلے جاؤ۔ بلائے کے بیسیوں اسباب ہو سکتے ہیں۔ کسی دعوت ولیمہ کے لیے کسی سچی گواہی کے لیے، کسی جائز سفارش کے لیے، کسی کام میں مدد حاصل کرنے کے لیے، کسی مشورے کے لیے، غرض کسی صحیح مقصد کے لیے بلائے تو چلے جاؤ۔ یہ خیر خواہی کا دوسرا قدم ہے۔ اور اس سے صاف پتہ چل جائے گا کہ تمہارا اسلام محض رسمی تھا یا سچے دل کی آواز تھی۔

تیسرے حق کو حضورؐ نے یوں بیان فرمایا: جب وہ کسی خیر خواہی کا طالب ہو تو اس کی خیر خواہی کر۔ یہ عام حکم ہے اور ہمارے خیال میں اس پوری حدیث کا مرکزی نقطہ ہی ہے۔ اس حدیث کے سارے احکام یہی جذبہ پیدا کرنے کے لیے ہیں اور کوئی امت صحیح معنوں میں امت ہی نہیں بن سکتی تا وقتیکہ اس کا ہر فرد دوسرے افراد کے لیے یہ جذبہ نہ رکھتا ہو۔ امت اسی وقت تباہی کی طرف چل پڑتی ہے جب اس کے افراد میں خیر خواہی کی بجائے بدخواہی کے جذبات پیدا ہونے لگیں۔ دین تو نام ہی ہے خیر خواہی کا جیسا کہ ارشاد ہوا الدین النصیحة۔ ہماری زبان میں نصیحت و نصیح کے معنی وعظ و پند کے لیے جاتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ وعظ و پند میں خیر خواہانہ جذبہ ہی کا درجہ ہوتا ہے۔ لیکن نصیحت کے معنی وعظ و پند کے نہیں بلکہ یہی خواہی اور خیر خواہی کے ہیں۔ یہی وہ جذبہ ہے جو انسانی شرافت کے جوہر پیدا کرتا ہے۔ اور اسی کی لپٹ باہمی خوشگوار تعلقات وابستہ ہوتے ہیں۔

چوتھا حق یوں بیان ہوا جب وہ چھینک کر الحمد للہ کہے تو جواب میں یوحمدک اللہ، الحمد للہ پر رحمت نازل فرمائے کہو۔ چھینک بہت سے فاسد مادوں کو نکالتی ہے۔ اس لیے چھینکنے والے کو حمد الہی یا شکر الہی ادا کرنے کا حکم ہے۔ مومن ایسے معمولی موقع پر بھی یاد خداوندی سے غافل نہیں ہوتا اور بے ساختہ الحمد للہ کہتا ہے اور سننے والا فوراً اس کے لیے ایک پاکیزہ آرزو کا یہ شکل دعا اظہار کرتا ہے کہ تم پر خدا مزید رحمت نازل فرمائے۔ انی سی دعا سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ مسلمان اپنے مسلمان بھائی کے لیے ہر آن خیر خواہانہ ہی جذبہ رکھتا ہے۔ اور اس کے لیے رحمت خداوندی ہی کا خواہشمند ہے۔ پھر پانچواں حق بیان فرمایا: جب وہ مر لیں ہو تو عیادت کرو۔ عیادت کا مطلب صرف بیمار پر ہی نہیں بلکہ خدمت و تیمارداری بھی اسی میں شامل ہے۔ گنتان حدیث میں اس کی تشریح بھی موجود ہے اسے دیکھ لینا مفید ہوگا۔ عیادت سے یہ پتہ چلتا ہے کہ وہ صرف خوش حالی کا دوست نہیں

۱۔ اس کی مفصل تشریح بھی گنتان حدیث میں دیکھ لینا مفید ہوگا۔

بلکہ تکلیف میں بھی اپنے مسلمان بھائی کا خیر خواہ ہے۔ بلکہ خیر خواہی کا صحیح اندازہ تو ہوتا ہی اس وقت ہے جب کوئی کسی ابتلا میں پڑ جائے۔

اس کے بعد چھنا حق یوں بیان فرمایا کہ: جب مر جائے تو اس کے جنازے میں شرکت کرو۔ زندگی میں تعلق رکھنا اور مرتے ہی بے تعلق ہو جانا کوئی انسانی شرافت نہیں۔ مرنے کے بعد بھی کچھ حقوق باقی رہتے ہیں۔ اسے احترام کے ساتھ قبرستان تک لے جانا اور سپرد خاک کرنا۔ پھر اس کے غمزہ و دشا سے بہرہ رسی کرنا اور ان کی تکلیفوں کو دور کرنا وغیرہ بھی وہ حقوق ہیں جو زندوں پر عائد ہوتے ہیں اور فائتبعہ کے لفظ میں یہ ساری باتیں آ جاتی ہیں۔ اور مرنے والے کا ایک بڑا حق یہ بھی ہے کہ اس کی مغفرت کے لیے دعا کی جائے۔ اور اتباع جنازہ میں یہ بھی سب سے پہلے داخل ہے۔ نماز جنازہ میں مرنے والے کے لیے بلکہ زندوں کے لیے بھی دعا ہی تو ہوتی ہے۔

اب دیکھئے ابتدائی تعارف سے لے کر مرنے کے بعد تک کے چند ایسے بنیادی حقوق اس حدیث میں بیان کئے گئے ہیں جو شروع سے آخر تک ایک مسلمان کو دوسرے مسلمان کا خیر خواہ بناتے ہیں اور یہ ظاہر ہے کہ جب جذبہ بی خواہی ہو گا تو وہ انہی چند مواقع کے لیے نہ ہو گا بلکہ زندگی کے دوسرے مواقع پر بھی یہی جذبہ کار فرما ہو کر باہمی خوشگوار رابطہ پیدا کرے گا۔ اور یہی ایک اچھے معاشرے کی جان ہے۔  
(محمد جعفر)

## گلستانِ حدیث

مصنف محمد جعفر پھلوادی

چالیس منتخب احادیث نبوی کی تشریح، جس کے ہر مضمون کی تائید میں دوسری احادیث اور قرآن کریم کی آیات سے ان کی مطابقت نہایت دلکش انداز سے پیش کی گئی ہے۔ انداز نگارش اچھوتا اور تشریحات جدید افکار و اقدار کی روشنی میں کی گئی ہیں۔ کاغذ و طباعت عمدہ۔ جلد مع گرد پوش۔ قیمت دو روپے آٹھ آنے۔

ملنے کا پتہ: ادارہ ثقافت اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور۔

# ادارہ کی تازہ مطبوعات

## تشبیہات رومی

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالمکرم

مولانا بلال الدین رومی تشبیہ و تمثیل کے بادشاہ ہیں۔ وہ ہر قسم کے اخلاقی و روحانی مسائل کو سمجھانے، اور ہر باریک نکتے کی وضاحت کرنے کے لیے ایسی دلنشین تشبیہ دیتے ہیں جو یقیناً آفرین بھی ہوتی ہے اور وجد آور بھی۔ سو مہیات کے مشہور عالم اور نامور مفکر ڈاکٹر خلیفہ عبدالمکرم نے ان تشبیہات کی نگارہ و مجاہد فریادہ ازین تشریح کی ہے اور ان کی یہ تصنیف حکمت و معرفت کا ایک بحر ذخار ہے جس کی اشاعت سے اردو زبان کے افادہ ای ادب میں گرل قدر اضافہ ہوا ہے۔ خوشنما ٹائپ۔ دیدہ زیب طباعت۔ عمدہ کاغذ۔ قیمت: آٹھ روپے

## المہیات رومی (انگریزی)

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالمکرم

اس پیش جاتصنیف میں رومی کے ان افکار و تصورات کی جھکاؤ تشریح کی گئی ہے جو المہیات اسلامی کی تاریخ میں غیر معمولی اہمیت رکھتے ہیں۔ یہ کتاب عالم ماوی، عالم روحانی، تخلیق، ارتقا، عشق، شہیت، انسان کامل، فنا و بقا، وجودیاری تعالیٰ وحدت وجود اور وحدت شہود جیسے اہم ابواب پر مشتمل ہے اور رومی کا مطالعہ کرنے والوں کے لیے نہایت مفید ہے قیمت ۳ روپے ۱۲

## اجتہادی مسائل

مصنفہ شامہ محمد جعفر بھلواری

شریعت نام ہے قانون کا جو ہر دور میں نیا روپ دھاتا ہے اور دین اس کی وہ روح ہے جو کبھی نہیں بدلتی۔ ہر دور میں ایک ہی حکم نہیں چل سکتا۔ ہر عہد کے لیے الگ الگ احکام ہوتے ہیں انہیں اس کے لیے اجتہاد اور بصیرت کی ضرورت ہوتی ہے اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل پر بحث کی گئی ہے جن کا جائزہ لینا ضروری ہے۔ قیمت چار روپے آٹھ آنے

# سیاست شرعیہ

مولفہ رئیس احمد جعفری

دنیا بادشاہت، آمریت، جمہوریت، اشتراکیت اور اشتائیت کے غلاموں کا تجربہ کر چکی ہے لیکن انسانیت کے دکھ کا مداوا کب نہیں ملتا۔ اسلام نے بھی اب سے چودہ سو برس پہلے ایک دستور حیات پیش کیا تھا جو دوسرے تمام نظاموں سے بالکل الگ اور منفرد حیثیت رکھتا ہے۔ سیاست شرعیہ میں قرآن اور حدیث کی روشنی میں اسی اجمال کی تفصیل ہے۔ قیمت ۵ روپے۔

# کمرشل انٹرسٹ

مرتبہ شاہ محمد جعفر پھلواری

کیا تجارتی سود واقعی دہی رہا ہے جس کی قرآن نے مخالفت کی ہے یا اس سے مختلف چیز ہے۔ یہ کتاب اسی موضوع پر لکھی گئی ہے اور اس کے تمام ضروری پہلوؤں پر بحث کی گئی ہے۔ قیمت ایک روپیہ آٹھ آنے۔

# سرگزشت غزالی

مترجم محمد حنیف ندوی

امام غزالی کی "المنقذ" کا اردو ترجمہ جس میں انہوں نے اپنے فکری و نظری انقلاب کی دلچپ داستان بیان کی ہے اور بتلایا ہے کہ کس طرح انہوں نے جبہ و عبادت مند و ستار کی زندگی چھوڑ کر قلم و فکر کی روش اختیار کی اور تصوف کو اپنا نصب العین قرار دیا۔ قیمت ۳ روپے

# تحدید نسل

مرتبہ شاہ محمد جعفر پھلواری

پاکستان کی آبادی میں ہر سال دس لاکھ نفوس کا اضافہ ہو رہا ہے اور وسائل زندگی اور آبادی میں توازن قائم رکھنے کے لیے تحدید نسل ضروری ہے۔ اس کتاب میں دینی اور عقلی شواہد سے اس مسئلہ پر بحث کی گئی ہے۔ قیمت دو روپے

ملنے کا پتہ: سکریٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ۔ کلب وڈ۔ لاہور



## مطبوعات الادارۃ ثقافت اسلاميه

### اسلام کا نظريہ حیات

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

قیمت آٹھ روپے

### الدین یسر

مصنفہ محمد جعفر شاہ پهلواروی

قیمت چھ روپے

### اسلام میں حیثیت نسواں

مصنفہ مظہر الدین صدیقی

قیمت تین روپے آٹھ آنے

### اسلام اور مسئلہ زمین

مصنفہ پروفیسر محمود احمد

قیمت چار روپے چار آنے

### مسئلہ اجنبی

مصنفہ محمد حنیف ندوی

قیمت تین روپے

### اسلام کا نظريہ اخلاق

مصنفہ مظہر الدین صدیقی

قیمت دو روپے

### زیر دستوں کی افائی

مصنفہ محمد جعفر شاہ پهلواروی

قیمت نین روپے آٹھ آنے

### قرآن اور علم جدید

مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین

قیمت چھ روپے آٹھ آنے

### طب العرب

مصنفہ براؤن مترجمہ حکیم نیر واسطی

قیمت سات روپے چار آنے

### فقہ عمر

مصنفہ شاہ ولی اللہ - مترجمہ امام حاس

قیمت چار روپے بارہ آنے

### اسلام کا نظريہ تاریخ

مصنفہ مظہر الدین صدیقی

قیمت تین روپے آٹھ آنے

### افکار ابن خلدون

مصنفہ محمد حنیف ندوی

قیمت چار روپے چار آنے

اسلام کا معاشی نظریہ

مصنفہ مظہر الدین صدیقی

قیمت ایک روپیہ بارہ آنے

ماثر لاہور

مصنفہ سید ہاشمی فرید آبادی

قیمت چھ روپے آٹھ آنے

تہذیب و تمدن اسلامی

مصنفہ رشید اختر ندوی

حصہ اول چھ روپے دوم سات روپے آٹھ آنے

سوم سات روپے

ریاض السنن

مصنفہ محمد جعفر پہلواروی

قیمت دس روپے

**ISLAM & COMMUNISM**

Dr. Khalifa Abdul Hakim

Rs. 10/-

**ISLAMIC IDEOLOGY**

Dr. Khalifa Abdul Hakim

Rs. 12/-

**MUHAMMAD THE EDUCATOR**

Robert Gulick

Rs. 4/4-

**WOMEN IN ISLAM**

Mazheruddin Siddiqi

Rs. 7/-

**THE FALLACY OF MARXISM**

Dr. Rafiuddin

Re. 1/-

**ISLAM & THEOCRACY**

Mazheruddin Siddiqi

Rs. 1/12/-

**DEVELOPMENT OF ISLAMIC  
STATE & SOCIETY**

Mazheruddin Siddiqi

Rs. 10/-

**RELIGIOUS THOUGHT OF  
SAYYID AHMAD KHAN**

B. A. Dar

Rs. 10/-

**Institute of Islamic Culture**

CLUB ROAD, LAHORE



پاکستان



دسمبر ۱۹۵۹ء

مفتاح

پروفیسر ایم ایم شریف

مفتاح

علامہ حسین رزائی

ادارہ ثقافت اسلام آباد

## قابل دید مطبوعات

### اسلام اور موسیقی

مصنفہ محمد جعفر شاہ پٹواری

قیمت تین روپے بارہ آنے

### حکمت رومی

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

قیمت تین روپے آٹھ آنے

### اسلام اور رواداری

مصنفہ رئیس احمد جعفری

قیمت حصہ اول سات روپے چار آنے،

حصہ دوم سات روپے آٹھ آنے

### حکمائے قدیم کا فلسفہ اخلاق

مصنفہ بشیر احمد ڈار

قیمت چھ روپے

### اسلام اور مذاہب عالم

مصنفہ مطہر الدین صدیقی

قیمت چار روپے آٹھ آنے

### حیات محل

مصنفہ حسین ہیکل پاشا مترجمہ امام خاں

قیمت بائیس روپے آٹھ آنے

### تاریخ جمہوریت

مصنفہ شاہد حسین رزاقی

قیمت آٹھ روپے

### بیدل

مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر

قیمت سات روپے آٹھ آنے

### مسلم ثقافت ہندوستان میں

مصنفہ عبدالمجید سالک

قیمت بارہ روپے

### افکار غزالی

مصنفہ محمد حنیف ندوی

قیمت آٹھ روپے آٹھ آنے

## ادارۃ ثقافت اسلامیہ کلب روٹ لاہور

# ثقافت لاہور

مؤسس ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم

نومبر ۱۹۵۹ء

جلد ۷ ، شماره ۱۱

ادارہ تحریر

شاہد حسین رزاقی  
(مدیر مسئول)

پروفیسر ایم۔ ایم شریف  
(مدیر اعلیٰ)

محمد جعفر بھلواری  
رئیس احمد جعفری

محمد حنیف ندوی  
بشیر احمد دار

فی پروجیکٹ  
بارہ آنے

سالانہ  
انٹرویو

ادارہ ثقافت اسلامیہ  
(کلب روڈ - لاہور - پاکستان)

# ترتیب

|    |                        |  |
|----|------------------------|--|
| ۳  | .....                  | تاثرات                                   |
| ۵  | پروفیسر محمد عثمان     | نظامِ مملکت کے متعلق قرآن کی حکیمانہ روش |
| ۱۴ | پروفیسر رشید احمد      | اقبال کے سیاسی افکار                     |
| ۲۲ | بشیر احمد دار          | عیسائی تصوف                              |
| ۴۳ | محمد ثروت خاں          | عہد غزنوی کی علمی و ادبی سرگرمیاں        |
| ۵۵ | شاہ محمد جعفر بھلواروی | ہمائے مذہبی راہنما                       |
| ۶۱ | مشتاق حسین             | مہمان و میزبان                           |
| ۶۹ | تشریحِ حدیث            | اساتذہٗ حسنیٰ                            |
| ۷۲ | .....                  | مطبوعاتِ ادارہ                           |

مقام اشاعت  
ادارہٴ ثقافت اسلامیہ، کلینک ڈیلاہو

مطبوعہ  
حاجتِ اسلام پریس لاہور

طابع و ناشر  
شاہد حسین رزاقی

## تاثرات

۲۰ اکتوبر ۱۹۷۹ء کو سارے پاکستان میں بڑی دھوم دھام سے یوم انقلاب منایا گیا۔ پچھلے دس گیارہ سالوں میں ہمارے اکثر سیاسی رہنماؤں نے ملک کو جن سیاسی، معاشی، اخلاقی اور معاشرتی خرابیوں میں مبتلا کر دیا ان کا ذکر کوئی خوشگوار چیز نہیں۔ اس کا فطری نتیجہ یہ نکلا کہ گزشتہ سال اکتوبر میں ایک پُر امن فوجی انقلاب آیا جس نے رفتہ رفتہ ان ناگوار خدشات کے طبعیروں کو صاف کرنا شروع کیا اور اس پر جتنی مسرت کا اظہار کیا جائے وہ کم ہے۔ ہر جتنی تعمیر و ترقی کا ایک نیا دور شروع ہو گیا ہے اور اس وقت ہمارے دل کی گرائیوں سے ایک بڑا اہم سوال ابھر کر سامنے آتا ہے۔ وہ سوال یہ ہے کہ آیا ہم تمام اہل پاکستان کے دلوں میں وہ اعلیٰ مقاصد زندہ ہیں جن کی خاطر پاکستان وجود میں آیا تھا؟ کیا ہمارے قلوب میں وہ نور پیدا ہوا ہے جو ہر قسم کے ادنیٰ تعصبات کی تاریکیوں کو دور کر دے؟ کیا ہم میں وہ ثقافتی ہم آہنگی موجود ہے جو اپنی اعلیٰ اقدار کے ساتھ ہماری ملکیت کو درجہ امتیاز بخشنے؟ کیا ہمارے سر پر اعلیٰ قومی کردار کا وہ ”کوہ نور“ تاباں ہوا ہے جو ہماری پاکستانی قومیت کا طرہ امتیاز ثابت ہو؟ یہ سوال بڑا اہم ہے اور ہنوز تشنہ جواب بھی ہے۔ جس طرح متحدہ ہندوستان ہمیشہ سے تحالف ثقافتوں کا مرکز رہا اسی طرح آج پاکستان بھی رہے تو ہم کس طرح یہ بتا سکتے ہیں کہ پاکستانی ثقافت کیا ہے؟ قومی ثقافت کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ مختلف زبانوں کے ساتھ ساتھ ہماری ایک ایسی مشترک قومی زبان بھی ہو جو ملک کے تمام حصوں میں بولی اور سمجھی جائے۔ ہمارے لباس میں ہم آہنگی ہو اور طرزِ بود و بند میں بھی خفی الامکان یکسانی ہو۔ موسمی تقاضوں اور مقامی حالات و روایات سے جو فطری ثقافتی اختلافات ہوتے ہیں وہ تو ہر حال اپنی جگہ باقی رہیں گے لیکن ان تمام رنگ و رنگیوں کے باوجود کوئی ایسا مرکز اتصال بھی تو ہونا چاہیے جہاں تمام پاکستانیوں میں یکسانی، ہم آہنگی و جوڑ ہو اور کسی شخص کو دیکھ کر پہلی نظر میں یہ کہا جاسکے کہ یہ پاکستانی قومیت رکھنے والا انسان ہے۔ اس وقت تو آپس میں شہر کو دیکھیں وہ ”میدانہ ابل“ کا منظر پیش کرے گا۔ فوجی انقلاب نے جہاں بے شمار سیاسی اختلافات کو مٹا دیا ہے وہاں اس کی بھی ضرورت ہے کہ ثقافتی تبادلہ کو دور کر کے ایسی ہم آہنگی پیدا کی جائے کہ کسی فرد کے بارے میں یہ شبہ نہ ہو کہ یہ پاکستانی ہے یا غیر پاکستانی۔ یہ سب کچھ اس وقت ہو گا جب پاکستانی قومیت کا احساس تمام دوسرے چھوٹے احساسات پر چھا جائے اور دل کی گرائیوں میں قومی احساس کی شمع روشن ہو۔ یہ کام دشوار بھی ہے اور

اس میں کافی وقت بھی لگے گا۔ تاہم اسے دیر تک چھوڑے رکھنے اور اندرونی مکمل تبدیلی کا انتظار کرنے کی ضرورت نہیں۔ جس طرح اندرونی تبدیلی سے بیرونی تبدیلی ہوتی ہے اسی طرح بیرونی تبدیلی بھی مندرجہ ذیل کی تبدیلی کا احساس پیدا کرتی ہے۔ لہذا ایک طرف تو ظاہری ثقافتی ہم آہنگی پیدا کرنے اور دوسری طرف تعلیم و تربیت کے ذریعے اندرونی ثقافتی تبدیلی کی راہ ہموار کرنے کی ضرورت ہے۔ اگر یہ دونوں کارروائیاں ایک ساتھ ہوں تو خوشگوار نتائج جلد حاصل ہونے کی قوی امید ہے۔

دیکھتے ہی دیکھتے کتنے ادیب اپنی جگہ خالی کر گئے۔ خلیفہ عبد الحکیم، بطرس، چراغ حسن حسرت، اظفر علی خاں، حسن نظامی وغیرہ اور اب سالک صاحب بھی رخصت ہو گئے۔ جو گیارہ اپنی جگہ اس طرح خالی کر گیا کہ اس کا بڑھونا محال ہو گیا۔ سالک صاحب پر تو گویا یہ مصرع صادق آتا ہے کہ حج اک شمع رہ گئی تھی سودہ بھی خاموش ہے۔ مرحوم سالک اپنے طرز ادب کے خود موجد تھے مزاح نگاری میں اپنا جواب آپ تھے۔ "بھول" سے اپنی صحافی زندگی شروع کی اور دیکھتے دیکھتے اپنی ذات میں کلاسٹہ ادب و صحافت بن گئے۔ "زمیندار" میں "افکار و حوادث" کا کالم شروع کیا اور "انقلاب" تک اسے جاری رکھا۔ خبریں تو سبھی اخباروں میں ہوتی ہیں اور ہر ایک اخبار کی اپنی خاص پالیسی بھی ہوتی ہے لیکن انقلاب پڑھنے والوں میں زیادہ تر وہ لوگ تھے جو افکار و حوادث کی خاطر یہ اخبار خریدتے تھے۔ یہ واقعات اور الفاظ دونوں میں ایسے ادبی نکات اور لطیفے پیدا کرتے تھے کہ پڑھنے والے پھر تک اٹھتے تھے۔ شاعر بھی تھے مگر ان کی ادبی صلاحیتیں زیادہ تر نثر ہی کے ذریعہ چلیں۔ اردو زبان کے خدمت گزار ابھی نہیں بلکہ صاحب طرز انشا پر واز بھی تھے۔ اور ان کی وفات سے اردو زبان کو ناقابل تلافی نقصان پہنچا ہے۔ ان کی تصانیف میں دو خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ایک تو "ذکر اقبال" اور دوسری "مسلم ثقافت ہندوستان میں"۔ دوسری کتاب ادارہ ثقافت اسلامیہ سے شائع ہوئی ہے اور اس پر یونیسیکو نے انعام دیا ہے۔ مرحوم کے اندر مذہبی رواداری بہت تھی اس لیے وہ کسی فرقے کی تکفیر کے قائل نہ تھے۔ ان کا مسلک رواداری اور فراخ دلی تھا۔ مرحوم محض ایک اچھے صحافی اور صاحب طرز ادیب ہی نہ تھے بلکہ ایک اچھے انسان بھی تھے۔ ان کی ایک خصوصیت ان کے ساتھ چلی گئی اور وہ یہ تھی کہ وہ کسی کی خیر خواہی سے پہنچتی نہ کرتے تھے۔ شناسا ہو یا نا شناسا وہ ہر ایک کی مدد بڑی خوشی سے کرتے تھے۔ وہ اپنا خاص مسابک مسلک بھی رکھتے تھے جن سے اختلاف کیا جاسکتا ہے لیکن اتنا مسلم ہے کہ وہ مسلمان قوم کی خیر خواہی کا پابند رکھتے تھے۔ ہمارے ادارہ سے مرحوم کو قلبی تعلق تھا اور ہم ان کے تمام پس ماندوں کے شریک غم ہیں۔ اللہ انہیں صبر جمیل عطا فرمائے اور مرحوم کو اعلیٰ مقام مغفرت میں جگہ دے۔ آمین۔



# نظامِ مملکت کے متعلق قرآن کی حکیمانہ روش

اسلام میں دین و سیاست ایک ہیں اور نہیں ہیں۔ جہاں تک روبرو دین کا تعلق ہے مسلمانوں کی سیاست اس سے الگ نہیں رہ سکتی مگر جہاں تک ایک جدید سوسائٹی کے آئین و انتظام کی جزئیات کا تعلق ہے اگر ہم انہیں قرآن و سنت میں ڈھونڈنے کی کوشش کریں تو یہ کوشش بے سود بھی ہوگی اور غیر محسن بھی۔ قرآن حکیم نے انفرادی اور اجتماعی زندگی کے چند موٹے موٹے قاعدے بتا دیئے ہیں۔ وہ ان کی تفصیلات میں نہیں جاتا۔ کیوں؟ اس لیے کہ یہ کام ہر سپروکیڈا ہے۔ اس سے ہماری ایک حد تک 'خود مختارانہ' حیثیت کا ثبوت ملتا ہے۔ قرآن میں کچھ معاشی اصول بھی بیان ہوئے ہیں اور کچھ سیاسی یا ملکی ضوابط بھی مگر قرآن کا اپنا کوئی معاشی یا سیاسی نظام نہیں ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ مسلمانوں کا سیاسی یا معاشی نظام کیا ہونا چاہیے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن میں بیان کردہ عام اصولوں کی روشنی میں وقت اور حالات کے مطابق ہر زمانے اور ہر دور میں ہمیں اپنا معاشی اور سیاسی نظام خود تجویز و تعمیر کرنا چاہیے۔ اسلام قطعی جمہوریت ہے، نہ بادشاہت اور نہ آمریت۔ اسی طرح جدید اصطلاحی زبان میں وہ نہ سرمایہ دارانہ نظام ہے، نہ اشتراکی اور اشتراکی۔ بلکہ "اسلامی" نظام قرآنی احکام کی روح اور روحِ عصر کو تطبیق دینے سے تیار ہوتا یا ہو سکتا ہے۔ 'روحِ عصر' سے مراد زمانے اور وقت کا ہر اچھا بُرا بھان نہیں۔ اس سے مراد وہ انسانی قدریں ہیں جو وقت کے ساتھ نسلِ آدم پر آشکار یا منکشف ہو رہی ہیں۔ مثال کے طور پر ایک زمانہ میں "غلامی" کا عام دواج تھا۔ اسلام نے بھی اس کی ایک ملکی صورت گوارا کر لی مگر اب کسی مہذب سوسائٹی کا ضمیر اس کو برداشت نہیں کر سکتا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ یورپ اور امریکہ میں ہی نہیں عالمِ اسلام سے بھی غلامی کا دستور ناپید ہو چکا ہے۔ عورت کو سوسائٹی میں ایک پورے فرد کی حیثیت دینے کا خیال بھی 'روحِ عصر' کی ذیل میں آتا ہے۔ گذشتہ سو ڈیڑھ سو سال میں

جو انسانی قدریں قوت کے ساتھ ابھری ہیں، ان میں مزدور اور کان سے پھردی، دولت کو چند ہاتھوں میں جمع ہونے سے روکنے کا رجحان اور ہر ملک اور طبقے کے دوسروں کے معاشی اور سیاسی استحصال سے محفوظ رہنے کا جذبہ بطور خاص اہم ہیں۔

قرآن حکیم انسانی زندگی کے لیے کامل نسخہ ہدایت ہے۔ مگر اس معاملے میں اس نے نہایت بامعنی اور حکیمانہ سکوت اختیار کیا ہے کہ مسلمانوں کو کس طرح کا نظام مملکت — جمہوریت، بادشاہت یا آمریت — اختیار کرنا چاہیئے۔ آپ کہیں گے احمد شہزاد، بیتھم سے کیا جمہوری نظام سلطنت مراد نہیں تو میں کہوں گا کہ بادشاہت بھی تو شوریٰ پر مبنی ہو سکتی ہے اور آمریت بھی کچھ اس اصول کے قطعی منافی نہیں۔ مثال کے طور پر ایران کی بادشاہت اور مصر میں جمال عبدالناصر کی صدارت کو پیش کیا جاسکتا ہے کہ دونوں شوریٰ کے بغیر نہیں۔ لیکن فرض کیجئے میں یہاں آپ سے اتفاق کرتا ہوں تو سوال پیدا ہوگا کہ اسلامی جمہوریہ میں مشورہ یا رائے دینے کا حق کسے حاصل ہے؟ کیا علماء و فضلاء کو اور فقط ان لوگوں کو جنہیں امور سلطنت کا کچھ فہم و شعور حاصل ہو یا سلطنت کے ہر بالغ مرد و عورت کو؟ پھر کیا خلیفہ یا صدر کا انتخاب ایک مقررہ مدت کے لیے ہوگا یا ایک بار کا چنا ہوا صد تا عین حیات اپنے منصب جلیلہ پر فائز رہے گا؟ کیا اسلامی جمہوریہ میں مختلف الحیال سیاسی جماعتیں اپنا وجود اور اپنی سرگرمیاں قائم رکھ سکتی ہیں یا نہیں؟ اگر سلطنت ایک سے زیادہ خطوں پر مشتمل ہو تو کیا وہ وحدانی طرز حکومت اختیار کریں گے یا وفاقی؟ قانون ساز ادارہ ایک ایوانی ہوگا یا دو ایوانی؟ اسلامی جمہوریہ میں صدارت اور وزارت عظمیٰ کے الگ الگ منصب ممکن ہیں یا نہیں؟ نظم و نسق کی باگ ڈور کا مینہ اور اس کی وساطت سے مقننہ کے ہاتھ میں ہوگی یا سربراہ مملکت کے ہاتھ میں؟ یہ اور اس قسم کے بیسیوں دوسرے اساسی سوالات ایسے ہیں کہ ان کے واضح تصور کے بغیر کسی جمہوریہ کے خط و خال نمایاں نہیں ہو سکتے اور اسے دیگر نظام ملے سیاسی یعنی آمریت یا طوکیٹ سے الگ نہیں کیا جاسکتا اور قرآن حکیم نے ان تمام امور میں حکیمانہ سکوت اختیار کیا ہے۔

اب ایک اور پہلو پر غور کیجئے۔ آپ جانتے ہیں کہ قرآن حکیم وضو کے بارے میں فقط اتنا کہ دینے پر اتفاق نہیں کرتا کہ مسلمان نماز کے لیے کھڑے ہونے سے پہلے منہ دھو لیا کرو بلکہ کہیں تک ہاتھ اور نگوں تک پاؤں دھونے کا حکم دیتا ہے۔ یہی نہیں وہ اور زیادہ تفصیلات میں جاتا ہے اور بتاتا ہے کہ اگر کسی مسلمان پر غسل واجب رہے اور اسے پانی نہیں ملتا، ادھر بارگاہ الہی میں حاضر ہونے کا وقت قریب آ رہا ہے تو وہ کیا کرے۔ یہ بات بظاہر معمولی سی معلوم ہوتی ہے مگر قرآن حکیم ہمیں واضح طور سے بتاتا ہے کہ

ہیں پاک و صاف مٹی سے تعمیر کرنا چاہیے۔ پھر ایسا کیوں ہے کہ قرآن مجید یہ نہیں بتاتا کہ ہم جب اپنی مملکت قائم کریں تو رائے فقط پڑھے لکھوں کی بوجھیں یا سلطنت کے اندر بسنے والے ہر بالغ شخص کی۔ اتانت نماز کے لیے قرآن حکیم میں بار بار تاکید فرمائی گئی ہے۔ اسے نیکی کی راہ دکھانے والی اور برائیوں سے روکنے والی بتایا گیا ہے۔ اس کے ذریعے اللہ تعالیٰ سے مدد مانگنے کی صلاح دی گئی ہے۔ اسے وقت کی پابندی کے ساتھ ادا کرنے کو کہا گیا ہے۔ اس سے پہلے وضو یا تیمم کو ضروری قرار دیا ہے۔ اس کے ضائع کرنے والوں کو تنبیہ کی گئی ہے اور اس پر بھی اکتفا نہیں کیا گیا۔ عین حالت جنگ میں جب گھمان کارن پڑا ہو اور نماز کا وقت آجائے تو خدا کے نام پر لڑنے والے کس طرح فریضہ نماز ادا کریں، قرآن حکیم اس کی بھی وضاحت کرتا ہے مگر اس معاملے میں وہ پھر خاموش ہے کہ اولوالامر کا امت کے لیے انتخاب کیا جائے یا ایک مقررہ معیار کے لیے۔

روزہ فرض شہر اتے وقت یہ بتایا گیا ہے کہ یہ عبادت تم پر ہی نہیں تم سے پہلی امتوں پر بھی فرض تھی۔ پھر روزے کا حکم سن کر اس کی حکمت و خیر کو بیان کیا گیا ہے۔ پھر انسان کی مختلف حالتوں میں اس کی فرضیت میں جو تبدیلی اللہ تعالیٰ کے نزدیک پسندیدہ ہے اس کی وضاحت کی گئی ہے۔ پھر سحری اور افطار کے اوقات نہایت واضح طریق سے بیان ہوئے ہیں مگر اس سوال پر کہ اسلامی مملکت میں صدر اور وزیر اعظم دو الگ الگ اشخاص ہوں کہ نہ ہوں، یا کابینہ ابواب ناماندگان کے سامنے جوابدہ ہو یا صدر مملکت کے سامنے قرآن حکیم کچھ نہیں کہتا۔

اسی طرح یہ صحیفہ آسانی بخارج و طلاق اور مرد و غیرہ کی کتنی ہی تفصیلات بیان کرتا ہے۔ وراثت میں ایک ایک حقدار کا حق اور حصہ مقرر کرتا ہے۔ یہی نہیں بلکہ وہ بعض چھوٹی چھوٹی باتوں میں بڑے وضع اور قطعی احکام نافذ کرتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر کوئی شخص غصے یا برا فرد ختنگی کے عالم میں بیوی کو مار کہہ دے اور بعد میں اسے اپنی غلطی کا احساس ہو اور وہ معاملے کو رفع و دفع کرنا چاہے تو قرآن حکیم اس کے لیے ایک خاص دستور مقرر کرتا ہے اور یہ بتاتا ہے کہ ایسے شخص کو اول تو ایک غلام آزاد کرنا ہوگا۔ اگر وہ غلام نہیں رکھتا تو پھر اسے دو ماہ کے مسلسل روزے رکھنا ہوں گے تاکہ اسے اپنے جذبات پر قابو پانے کی تربیت حاصل ہو اور اگر وہ روزے بھی نہ رکھ سکتا ہو تو پھر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے (سورہ المجادلہ آیات: ۳-۴) لیکن قرآن حکیم اس امر کی کوئی وضاحت نہیں کرتا کہ اسلامی مملکت کے اندر ایک سے زیادہ سیاسی جماعتوں کا وجود ممکن ہے کہ نہیں ہے۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر قرآن حکیم میں اللہ تعالیٰ ان اہم دستوری اور آئینی معاملات میں کیوں انسان کو واضح طور سے کوئی حکم نہیں دیتا حالانکہ یہ معاملات وہ اہم سیاسی مسائل ہیں جن کو تسلی بخش طور سے حل کئے بغیر انسان کی اجتماعی زندگی کی گامڑی چند قدم بھی نہیں چل سکتی۔

در اصل وحی اور رسالت کی غرض و غایت انسان کے اندر بہت باری تعالیٰ کا شعور بیدار کر کے اس کے کردار میں خدا شناسی اور خدا ترسی، حق پسندی اور حق گوئی، بے نفسی اور پاک بازی اور شجاعت و بلند حوصلگی کے جوہر پیدا کرنا ہے۔ اس مقصد کے لیے جو جو باتیں بنیاد اور اساس کی حیثیت رکھتی تھیں اور جن کا تعلق ہماری نفسی اور اخلاقی زندگی سے براہ راست اور مستقلاً تھا ان میں سے ایک ایک کا قرآن حکیم نے ذکر کیا اور اس کے بارے میں ہماری واضح رہنمائی فرمائی ہے مگر جو باتیں اس مقصد و غایت کے لحاظ سے بنیادی اور اساسی نہ تھیں اور جن کے تقاضے اور مطالبے وقت کے ساتھ ساتھ بدلنے والے تھے، ان کو ہماری عقل و بصیرت اور فہم و فراست پر چھوڑ دیا کہ ہم انہیں اپنے طور پر طے کریں۔ یہی باعث ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نزول قرآن کے وقت ایسے لوگوں کی حوصلہ افزائی نہ کی جو ہر چھوٹے بڑے اور ادنیٰ و اعلیٰ سے گودی کے ذریعے سے طے کرنے کرانے کے آرزو مند تھے۔ اور قرآن حکیم نے صاف لفظوں میں ان کی اس روش کو ضرور رساں اور عاقبت نااندیشانہ قرار دیا۔ ارشاد ہوتا ہے: ”مومنو! ایسی چیزوں کی بابت نہ پوچھو کہ اگر تم پر ظاہر کر دی جائیں تو تمہارے لیے باعث تکلیف ہوں اور ایسے وقت میں کہ قرآن نازل ہو رہا ہے، اگر تم ان کے متعلق سوال کرو گے تو تم پر ظاہر کر دی جائیں گی۔ اللہ تعالیٰ نے تمہاری پہلی پوچھ گچھ معاف کر دی ہے اور اللہ بہت بخشنے والا بردبار ہے۔ تم سے پہلے بھی ایک قوم نے ایسی باتیں پوچھیں، پھر وہ ان سے روگردان ہو گئے۔“ (المائدہ - آیات: ۱۰۱-۱۰۲)۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ قرآن کریم ہر بات میں ہم کو فطری حکم و پنا پسند نہیں کرتا۔ وہ اصولی باتیں بیان کر دینے کے بعد ہماری عقل و دانش کی کارگزاریوں کے لیے زیادہ سے زیادہ وسیع میدان چھوڑ دیتا ہے کہ بصورت دیگر بدلتے ہوئے حالات سے نبرد آزما یا عمدہ برآ ہو یا ہمارے لیے ناممکن ہو جاتا۔ ابوالکلام آزاد آیات بالا کی تفسیر میں لکھتے ہیں: ”فرمایا دین حق یہ نہیں چاہتا کہ انسانی معیشت کے لیے سختیاں اور جکڑ بندیاں پیدا کر دے اور تمہارے ہر عمل کو کسی نہ کسی پابندی سے ضرور ہی باندھ دے جو کچھ ضروری تھا بتلادیا گیا جو چھوڑ دیا وہ صاف ہے، اب تم اپنے جی سے کاغذیں کر کے طرح طرح کے سوالات مت کرو، اگر کرو گے تو دین میں آسانی کی جگہ تنگی و مشقت پیدا ہو جائے گی۔“ (ترجمان القرآن جلد اول صفحہ: ۴۳۳)

اس عہد میں بعض علمائے کرام نے اس خیال سے بے حد فائدہ اٹھانے کی کوشش کی ہے کہ اسلام پوری زندگی کے لیے ایک ضابطہ اور نظامِ حیات ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اسلام دین و دنیا کے امور میں اس طرح کی تفریق نہیں کرتا جس طرح بعض راہبانہ قسم کے مذہبی گروہ روا رکھتے ہیں مگر وہ امور زندگی کو من حیث المجموع و حصول میں ضرور بانٹ رہا ہے۔ میرے نزدیک آج کے حالات میں دین و دنیا کی یکجائی کے مقبول عام تصور کو جان لینے کی اتنی اہمیت نہیں جتنی اس حقیقت کو ذہن نشین کرنے کی ضرورت ہے کہ اسلام معاملاتِ انسانی میں ایک خاص طرح کی بانٹ یا تمیز روا رکھتا ہے۔ اور وہ بانٹ یا تمیز یہ ہے کہ دین و دنیا کے ایک معاملات تو وہ ہیں جن کو قرآن حکیم نے اپنا موضوع بنایا ہے جن کے حق و ناحق اور نیک و بد پر روشنی ڈالی ہے اور جن کی پُرپیچ راہوں میں ہماری رہنمائی فرمائی ہے اور دوسری قسم کے معاملات و سائل وہ ہیں جن کے بارے میں اس نے حکیمانہ سکوت برتا ہے اور خود ہم کو کرید کرید کر پوچھنے اور یوں اپنے آپ کو پابند بنانے سے منع فرمایا ہے۔

اس سے رعا یہ نتیجہ نکلتا ہے اور خود آیاتِ بالا کو واضح منشا بھی یہی ہے کہ جو کچھ قرآن حکیم میں بیان ہو گیا اس کے توہم پابند ہیں اور مسلمان ہوتے ہوئے اس سے روگردانی نہیں کرسکتے مگر جو امور قرآن میں بیان نہیں ہوئے، دوسرے لفظوں میں جن کو اس نے برہائے حکمت نظر انداز کیا ہے اور جو وقت کے ساتھ ساتھ پیدا ہو رہے ہیں تو ان کو طے کرنا ہمارا اپنا کام ہے۔ یہ معاملہ ہمارے اپنے فہم و تدبیر کا ہے۔

معاملاتِ زندگی کے مابین اس اسلامی تفریق کو ایک اور انداز سے بھی ذہن نشین کیا جاسکتا ہے۔ غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ انسانی زندگی کے دو حصے ہیں۔ ایک حصہ وہ ہے جس کے تقاضے ہر حال اور ہر زمانے میں اپنی اصل پر قائم رہتے ہیں اور دوسرا حصہ وہ ہے جس کی ضروریات اور مقتضیات عہدہ عہد اور نوبہ نوبہ بدلتی رہتی ہیں۔ مثال کے طور پر جنسی آلودگی اور مال و دولت کی حریصانہ چاہت کو دیکھیے کہ ہر زمانے اور ہر عہد میں یہ انسان کی پاکیزہ خوشیوں اور حقیقی مسرتوں کے لیے سبب قائل رہی ہیں بلکہ آدمِ خواہ کتنی ہی ترقی کر جائے اور علم و سامن میں وہ کیسے ہی کمالات کر دکھائے اس کی روحانی اور اخلاقی زندگی کا جو تعلق جنسی آلودگی اور مال و دولت کی حریصانہ چاہت سے اول روز بندھ گیا ہے اس میں کوئی فرق نہیں آئے گا۔ قیامت تک کوئی زمانہ ایسا نہیں آئے گا جب یہ قباحتیں انسانی روح کو مرلیض اور ضعیف کرنے کی بجائے اس کی ترقی اور صحت کی ضامن بن جائیں۔ یہی حال خدا پرستی اور خدا جوئی کا ہے کہ آج سے ہزاروں سال پہلے جہاں ان باتوں کا انسانی زندگی پر پڑتا تھا اسی طرح وہی اثر آج بھی پیدا

جو تاجبہ اور ہزاروں سال بعد بھی ویسا ہی اثر پیدا ہوگا۔ اسی طرح ایک طرف جھوٹ، کمزور فربہ، فتنہ پر دانی و حدہ خلائ اور بددیانتی کو دیکھئے اور دوسری طرف سچ بولنے، حق و انصاف کا ساتھ دینے، والدین اور عزیز و اقارب سے نیک سلوک کرنے، مصیبت میں کام آنے اور اندوہی فتنہ کی کوہل و مروت کی بنیاد پر استوار کرنے پر غور کیجئے۔ یہ مسائل اور معاملات ایسے ہیں کہ وقت کی تبدیلی کے ساتھ ان کی حقیقت و حیثیت میں کوئی فرق نہیں آتا۔ یہ امور انسانی زندگی میں ایک مستقل اور غیر متغیر جگہ رکھتے ہیں۔ اس کے برعکس ہماری میشت کے کچھ پہلو ایسے ہیں جن کا یہ حال نہیں۔ جن کی کوئی مستقل حیثیت نہیں۔ جن کی افادیت اور عدم افادیت وقت اور حالات پر موقوف ہے۔ جن میں تغیر و تبدل ناگزیر ہے۔ جو آج ایک حالت پر ہیں تو کل دوسری پر۔ لباس، زبان، طرز رہائش، فنِ تعمیر، زراعت اور صنعت و حرفت، سائنسی کثافت اور نظامِ تعلیم یہ سب چیزیں ایسی ہیں جن کو ایک حال پر قرار نہیں۔ پہلا حصہ ہماری نفسی، اخلاقی اور منزلی زندگی کے ابدی مسائل و حقائق سے وابستہ ہے۔ دوسرا حصہ ہر دم تغیر اور ارتقاء پذیر شعبہ ہائے تمدن پر مشتمل ہے۔ پہلا حصہ قرآن کا موضوع ہے اور دوسرا حصہ بر بنائے حکمت ہمارے فم و دہر پر چھڑ دیا گیا ہے اب سوال یہ ہے کہ طرز حکومت کس حصے سے تعلق رکھتی ہے۔ میرا خیال ہے تصریحات بالا کے بعد اس سوال کے جواب میں چنداں وقت باقی نہیں رہتی۔ طرز حکومت بلاشبہ تغیر پذیر تمدن کا ایک شعبہ ہے اس کی سب سے بڑی دلیل تو یہی ہے کہ قرآن حکم ان تمام سوالات کے بارے میں مسلمانانِ عالم کی بھلائی ہی کے لیے خاموش ہے جو میں نے مضمون کی ابتدا میں اٹھائے ہیں اور جو اس ضمن میں اٹھائے جاسکتے ہیں لیکن اس کے علاوہ بھی متعدد دلائل اس کے حق میں پیش کئے جاسکتے ہیں۔

آج ہر تعلیم یافتہ مسلمان اور قابل ذکر عالمِ دین ایمان کی حد تک اس بات پر یقین رکھتا ہے کہ قرآن مجید کا نظام حکومت کی تعلیم دیتا ہے اور ملکیت کا سخت مخالف ہے۔ لیکن کیا ملکیت وہی نظام نہیں جو صدیوں ہم میں رائج رہا ہے اور جس کے سائے میں بڑے بڑے امراء دین، مجددین اور محدثین پروان چڑھے۔ بلکہ خود سلسلہ ملاطین میں سے عمر بن عبدالعزیز، صلاح الدین ایوبی اور اورنگ زیب عالمگیر جیسے شہنشاہ بھی ہوئے ہیں جن کی مذکورہ دینداری اور پرہیزگاری کی عظیم مثالیں ہیں اور جن کے دم سے اسلام کو بڑا فروغ حاصل ہے۔ اس دلیل کے خلاف یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ یہ سب بزرگ انسان ہوتے ہوئے غلطی کر سکتے تھے۔ اس بات کا امکان ہر وقت ہے کہ کوئی عالمِ دین یا بہت سے علما نے دین تو ٹوٹے یا ایک لیے چرے لیے قرآن کے کسی پہلو کو سمجھنے میں ٹھوکر کھا جائیں۔ لیکن اس کا کیا جواب ہے کہ کسی زمانے میں خود پیغمبر

بادشاہ ہوئے ہیں۔ حضرت داؤد جن کے کردار ایمان کی قرآن میں کئی جگہ تعریف ہوئی ہے نہ صرف خود بادشاہ تھے بلکہ خاندانی بادشاہت کے طرز پر ان کے بعد ان کے فرزند حضرت سلیمان وارث تخت تاج بنے اور بڑے جاہ و جلال اور کردار کے ساتھ انہوں نے حکمرانی کی۔ اس بادشاہت کو اللہ تعالیٰ نے باپ بیٹے پر اپنی خاص بخشش و عنایت قرار دیا ہے۔

اس کے علاوہ قرآن میں بیان کردہ ایک واقعہ سے بھی ملکیت کے ادارہ کو براہ راست تائید نصرت خداوندی حاصل ہوئی ہے۔ حضرت موسیٰ کے بعد جب بنی اسرائیل کے درمیان ایک نبی کی واجب التسلیم ذات بھی موجود تھی، انہوں نے ایک بادشاہ کے تقرر کا سوال اٹھایا تاکہ اس کی قیادت میں وہ دشمنوں کا مقابلہ کر سکیں، تو اللہ تعالیٰ نے طاوت کو ان کا بادشاہ مقرر کیا۔ اس کا اعلان کرتے ہوئے:

ان کے نبی نے ان سے کہا کہ اللہ نے تمہارے لیے طاوت کو بادشاہ مقرر کیا ہے۔ (البقرہ ۲۴۷)  
اور جب حسبِ عادت بنی اسرائیل نے اس نامزدگی پر اپنی بے اطمینانی کا اظہار کیا تو نبی وقت نے معاملے کی وضاحت یوں کی:

نبی نے کہا اللہ نے طاوت کو تم پر برگزیدہ کیا ہے، علم و فہم میں اس کو برتری بخشی ہے اور اللہ اپنا ملک جس کو چاہتا ہے دیتا ہے۔ اور اللہ وسعتِ مال اور سب کچھ جانتے والا ہے۔ (البقرہ ۲۴۸)

اب ایک طرف داؤد و سلیمان اور طاوت ہیں کہ بادشاہ ہونے پر برگزیدہ ٹھہرے اور دوسری طرف رسول کریم کا اسوہ حسنہ ہے۔ اس سے جمہوری اصولوں کی حمایت کا پہلو نکلتا ہے۔ آپ نے سب کچھ جانتے ہوئے بھی وفات سے قبل اپنے خاندان میں سے کسی کو اپنا جانشین نامزد نہ فرمایا کہ یہ اقدام آمرانہ یا ملوکانہ طرزِ عمل سے قریب تر ہوتا۔ پھر حضرت عیسیٰ جیسے جلیل القدر پیغمبر ہیں کہ خدا کے مقبول بندے اور رسول ہیں مگر نہ سلطنت کی نیواٹھائی اور نہ طرزِ حکومت پر توجہ کی۔

پیغمبرانِ الہی کے طرزِ عمل کے اس تغاوت پر غور کیجئے کہ کسی نے ملکیت کو اپنایا، کسی نے جمہوریت کو ترجیح دی، اور کوئی سرے سے سیاست و حکومت کے کھیڑا ہی میں نہ پڑا۔ اب بتائیے کہ اس سے کیا بات ثابت ہوتی ہے؟ کیا اس سے نہایت حکم اور قطعی صورت میں یہ ثابت نہیں ہوتا کہ طرزِ حکومت کے مسائل اصل دین — زندگی کے غیر متبدل حقائق — سے کچھ تعلق نہیں رکھتے۔ کیونکہ دین کی اصل میں پیغمبرانِ الہی کے فکر و عمل کا اختلاف سلسلہ رسالت اور درجِ نبوت ہی کی نفی ہے۔

اوپر جو کچھ بیان ہوا ہے اسے بول بھی ادا کیا جاسکتا ہے کہ خود اسلام میں دین اور مملکت الگ الگ ہیں۔ لیکن یہ بیان جس قدر چونکا دینے والا ہے اسی قدر وضاحت طلب بھی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جس مخصوص انداز سے آج بعض علمائے کرام دین اور مملکت کو اکٹھا کر رہے ہیں اور آئین و دستور کی ایک ایک دفعہ کو کتاب و سنت سے نکالنے کی کوشش میں مصروف ہیں اور ملکی سیاست کو اپنے فکر کا پابند بنانا چاہتے ہیں اسلام کی روح اس کے منافی ہے۔ جب خود قرآن حکیم کا نازل کرنے والا ہیں ان امور میں پابند بنانا نہیں چاہتا اور وہ طرز حکومت اور آئین و دستور وغیرہ کے بارے میں ایک حکیمانہ سکوت پسند کرتا ہے تو پھر انسانوں کی یہ جرات کس قدر دیدنی ہے کہ جن مسائل کا ذکر وہ کتاب و سنت میں نہیں پاتے ان کو بزعم خود کتاب و سنت کی روشنی میں حل کر کے اپنے اجتہادات کو عین اسلام ظاہر کرتے ہیں اور جب ان سے اختلاف کیا جاتا ہے تو اسے کفر و اسلام اور حق و باطل کی جنگ قرار دیتے ہیں۔ گویا جن معنوں میں آج عالم اسلام کی مذہبی تحریکیں دین و سیاست کو غیر منفک دیکھتی ہیں۔ ان معنوں میں وہ از روئے قرآن غیر منفک نہیں ہیں بلکہ ایسا خیال کرنا اور اس کو صحیح تسلیم کرنا اسلامی مانگ کے سیاسی اور معاشی مسائل کے حل میں بے شمار رکاوٹیں پیدا کر سکتا ہے اور جن لوگوں کی نظر گہری ہے وہ جانتے ہیں کہ یہ تحریکیں اپنی انتہا پسندی اور نظریاتی تشدد کے باعث ہر جگہ ترقی کی راہ میں حائل ہو رہی ہیں۔

لیکن ایک اعتبار سے اسلام میں سیاست دین کی پابند ہے۔ دین مختصراً دو چیزوں کا مجموعہ ہے اول کائنات اور انسانی زندگی کے آغاز و انجام کا ایک نظریہ۔ دوم ضابطہ اخلاق و عمل۔ ان دونوں کے قبول کرنے یعنی نظریے پر یقین رکھنے اور ضابطہ اخلاق پر عمل کرنے سے ہمارے اندر وہ سیرت پیدا ہوتی ہے جو مقصود وحی اور غایت رسالت ہے۔ قرآن نے جو ضابطہ اخلاق دیا ہے انفرادی زندگی میں اس کی روح پاکبازی اور تقویٰ ہے۔ اور اجتماعی زندگی میں اس کی روح عدل و انصاف ہے۔ اسلام میں سیاست ان معنوں میں دین کی پابند ہے کہ اسے عدل و انصاف کا پابند ہونا چاہیے۔ اور حالات کی تبدیلی کے ساتھ عدل و انصاف جن سیاسی معاشرتی اور معاشی تبدیلیوں کا تقاضا کرے ان کو اسے اختیار کرنا چاہیے۔ اقبال کے جس مصرعے سے بعض طبقوں نے جی بھر کر فائدہ اٹھایا ہے اور جس میں انہوں نے دین سے سیاست کی جدائی کو چنگیزی قرار دیا ہے اس کا مطلب بھی دراصل یہی ہے کہ ریاست اور سیاست حق و انصاف کی پابند ہو ورنہ اقبال نے خود ایک مقام پر اس حیثیت کا اعتراف کیا ہے کہ اسلام کے نظام تمدن میں مذہب اور سیاست کو الگ رکھنے کی وسعت موجود ہے۔ اپنے



خطبات میں وہ ترکی کی آئینی تبدیلیوں سے بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں:

”کچھ عرصہ پہلے ترکی میں دو طبقہ خیال پائے جاتے تھے۔ ایک کی نمائندگی نیشنلسٹ پارٹی اور دوسرے کی نمائندگی اصلاح مذہبی کی علمبردار جماعت کرتی ہے۔ نیشنلسٹ پارٹی کی اصل دلچسپی مذہب میں نہیں بلکہ مملکت میں ہے۔ ان مفکرین کے نزدیک مذہب بطور خود کسی آزاد حیثیت کا مالک نہیں۔ قومی زندگی میں اصل چیز مملکت ہے جس سے باقی امور کی حیثیت اور نوعیت طے پاتی ہے لہذا وہ مذہب اور مملکت کی باہمی وابستگی کے پرانے تصورات کو رد کر کے چرچ اور سٹیٹ کی علاحدگی پر زور دیتے ہیں۔ اب بطور مذہبی سیاسی نظام کے اسلام کی حیثیت ایسی ہے کہ وہ بلاشبہ اس قسم کے نظریے کی اجازت دیتا ہے۔ اگرچہ میری ذاتی رائے میں ایسا خیال کرنا غلط ہے کہ اسلام مملکت کے سوال کو اپنے نظام کے بقیہ امور پر حاوی سمجھتا ہے۔“ خطبات مطبوعہ لاہور ۱۹۳۰ء

اپنے ایک خط میں بھی وہ ترکی کی آئینی حیثیت کا ذکر کرتے ہوئے بعض جذباتی عبارات کی طرح کوئی فتویٰ صادر نہیں کرتے اور اس بات کو امکان سے باہر نہیں سمجھتے کہ مذہب اور مملکت کی یہ علاحدگی عالم اسلامی کے لیے باعث برکت ثابت ہو سکتے ہیں:

”ترکوں نے جو مذہب اور مملکت میں امتیاز کر کے ان کو الگ الگ کر دیا ہے، اس کے نتائج نہایت دور رس ہیں اور کوئی نہیں کہہ سکتا کہ یہ افتراق اقوام اسلامیہ کے لیے باعث برکت ہو گا یا شقاوت“ (اقبال نامہ حصہ اول - صفحہ ۴۹)۔ اس سے مقصود یہ دکھانا تھا کہ اقبال جو اس عہد میں اسلامی قدروں کا سب سے بڑا مجتہد ہوا ہے اور جس کے فکر میں مذہب و سیاست کی باہمی وابستگی کا خیال بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ ایک مفکر اور مدبر کی حیثیت سے ترکی کے طرز عمل کو خلاف اسلام قرار نہیں دیتا بلکہ مذہب و سیاست کی دونوں کے نظریے کی اسلام کے اندر گنجائش پاتا ہے۔

یہ موضوع بڑی تفصیل بحث چاہتا ہے اور ابھی بے شمار پہلوؤں پر روشنی ڈالنے کی ضرورت ہے مگر اس مختصر اور ابتدائی مضمون سے اتنی بات تو ضرور واضح ہو گئی ہو گی کہ دین و سیاست کے باہمی تعلق کے ضمن میں بعض حلقوں کی طرف سے جس نظریاتی تشدد اور اکثرین کا مظاہرہ کیا جاتا ہے اسلام میں اس سے کہیں زیادہ حکیمانہ وسعت اور فراخی پائی جاتی ہے۔

# اقبال کے سیاسی افکار

(۲)

## سیاست

علامہ اقبال کے نزدیک نظام سیاست سے مراد ہے کہ ایک ایسی برادری جس کا نظم و انضباط کسی نظام قانون کے ماتحت عمل میں آتا ہو اور جس کے اندر مخصوص اخلاقی روح سرگرم کار ہو۔ ”گویا کہ سیاسیات کا دامن ایک طرف نظم و قانون سے بندھا ہوا ہے تو دوسری طرف اخلاقی سے بھی اس کا کمر اٹھتا ہے۔ آل انڈیا مسلم کانفرنس کے خطبہ صدارت کے دوران آپ نے فرمایا: ”سیاسیات کی جڑ انسان کی روحانی زندگی میں موقی ہے۔“ اس طرح علامہ سیاست کو نہ صرف مادی نظم و ضبط کا ذریعہ قرار دیتے ہیں بلکہ ان کے نزدیک انسانی روح کی جلا اور اس کی بالیدگی بھی سیاسیات کے بغیر ممکن نہیں۔ یہی وجہ ہے وہ سیاست و مذہب میں ناقابل شکست رشتہ بتلاتے ہیں:

جلال بادشاہی ہو کہ جمہوری تاشا ہو جہاں ہوس سیاست تورہ جاتی ہے چگیزی

یورپ میں مذہب و سیاست کو جدا کرنے والے وہی تھے ایک لکھا ولی اور دوسرا مارٹن لوتھر۔ اول الذکر نے مذہب کو سیاست سے جدا کیا تو آخر الذکر نے سیاست کو مذہب سے الگ کر دیا۔ اسی وجہ سے کہ علامہ اقبال کو ان دونوں سے خصوصی کد ہے ابدان پر اکثر سخت کلمہ چینی کرتے ہیں۔ پروفیسر خواجہ عبد الحمید صاحب نے علامہ کا ایک دلچسپ واقعہ نقل کیا ہے کہ ”کیمبرج کے زمانے میں چند ہم عصروں سے مذہب پر بحث چھڑ گئی۔ ایک صاحب پوچھنے لگے مسٹر اقبال یہ کیا بات ہے کہ جتنے بھی پیغمبر اور بانیان مذہب دنیا میں آئے وہ بلا استثنا ایشیا میں مبعوث ہوئے، یورپ میں ایک بھی پیدا نہ ہوا۔“ ڈاکٹر صاحب (علامہ اقبال) نے جواب دیا۔ ”بھئی شروع شروع میں اللہ میاں اور شہطان نے اپنا اپنا پیتر اجالیا۔ اللہ میاں نے ایشیا کو پسند کیا اور شیطان نے یورپ کو، اسی لیے پیغمبر جو اللہ میاں

کی طرف سے آئے ہیں ایشیا میں مبعوث ہوئے، وہ صاحب بول اٹھے تو پھر شیطان کے پیغمبر کیا ہوئے؟ انہوں نے جواب دیا یہ تمہارے کیا دیلی اور مشور اہل سیاست اس کے رسول ہیں۔  
رمز بے خودی میں مہیکیا ویلی کے متعلق علامہ فرماتے ہیں:

|                            |                            |
|----------------------------|----------------------------|
| آں فکر نساوی باطل پرست     | سرمد ادویرہ مردم شکست      |
| نمہر بہر شہنشاہی نوشت      | در گل مادانہ پیکار کشت     |
| فطرت او سوسے ظلمت بردہ رخت | حق ز تیغ خامہ اولخت لخت    |
| بگرمی مانند آذر پیشہ اش    | بست نقوش تائبہ اندیشہ اش   |
| ملکیت را دین او معبود ساخت | فکر او مذموم را محمود ساخت |

اسی طرح لوہر کے متعلق دیگر چند مقامات پر اس کی مدح سرائی بھی کرتے ہیں، علامہ نے آل انڈیا مسلم لیگ کے خطبہ صدارت میں فرمایا:

”یاد رکھنا چاہیے کہ سرزمین مغرب میں مسیحیت کا وجود محض ایک۔ رہبان نظام کی حیثیت رکھتا تھا۔ رفتہ رفتہ اس سے کلیسا کی ایک وسیع حکومت قائم ہو گئی۔ لوہر کا احتجاج دراصل اسی کلیسا کی حکومت کے خلاف تھا۔ اس کو دنیاوی نظام سیاست سے کوئی بحث نہ تھی کیونکہ اس قسم کا نظام سیاست مسیحیت میں موجود تھا۔ غور سے دیکھا جائے تو لوہر کی بغاوت ہر طرح حق بجانب تھی۔ اگرچہ میری ذاتی رائے یہ ہے کہ خود لوہر کو بھی اس امر کا احساس نہ تھا جس کے مخصوص حادثات کے تحت اس کو یہ آغاز ہوا۔ . . . . لطف یہ ہے کہ آج بھی یورپی سلطنتیں میں جو مسیحیت کے اخلاق اور مذہب ہی عقائد کی پامالی کے بعد ایک متحدہ یورپ کا خواب دیکھ رہی ہیں۔ باعناظ دیگر ان کو ایسے اتحاد کی ضرورت کا احساس ہو چلا ہے جو کلیسا کے ماتحت انہیں حاصل تو تھا لیکن جس کو انہوں نے انسانی کے اس عالمگیر تصور کی روشنی میں تعمیر کرنے کی بجائے جو مسیح علیہ السلام کے دل میں موجود تھا انہوں نے لوہر کے زیر اثر تباہ و برباد کر دیا۔“

علامہ اقبال شیخی عقیدہ خلافت میں سب سے بڑا نقص یہ دیکھتے ہیں کہ غیبت امام کا عقیدہ، دین و سیاست کی علاحدگی کا باعث بنتا ہے۔ وہ اپنے مشہور مضمون ”اسلام اور خلافت“ میں لکھتے ہیں:

”غیبت امام کا عقیدہ، اس قدر قابلِ داد و حیلہ گری پر مبنی ہے کہ اس کے ذریعہ سے مذہب و حکومت میں باسانی افتراق و اختلاف پیدا کیا جاسکتا ہے۔ امام فائب . . . . . تمام امور و معاملات

میں آخری اور مطلق سند ہے لہذا موجودہ ظاہری حکام و عمال محض اس الماک کے نفاذ و نگرانی میں ہیں نہ کہ حقیقی وارث و مالک خود امام غائب ہے۔ امام غائب کو یہ وراثت بلا واسطہ پہنچتی ہے سوائے اس صورت کے جہاں پہلے اماموں کے بلا واسطہ وارث نہ ہوں اسی لیے ایران کے ملاؤں نے جو امام غائب کے نمائندے ہیں شاہ ایران کے اختیارات کو محدود کر رکھا ہے۔ محافظہ ملکیت کی حیثیت سے وہ ملاؤں کے مذہبی اقتدار کے تحت میں ہے اگرچہ بحیثیت حاکم اعلیٰ کے وہ اس ملکیت کے فائدے کی غرض سے ہر کام کرنے کا مجاز ہے۔

علامہ نے اپنے منظوم کلام میں بھی بار بار سیاست مذہب کی ملاحذگی کے نتائج بد کو ذکر کیا ہے وہ کہتے ہیں :

سیاست نے مذہب سے چھپا چھڑایا      جلی کچھ نہ پیسہ بھینسا کی پیری  
 ہوئی دین و دولت      ہوئی دین و دولت      ہوئی دین و دولت  
 ہوئی ملک و دین کے لیے نامراد      ہوئی چشم نہ زیب کی نابعداری  
 علامہ کا کہنا ہے کہ جو لوگ سیاست کو دین سے علاحدہ کرنے میں لگے وہ تن کو جان سے جدا کرنے کے خواہاں ہیں۔ اسی لیے علامہ ایسے نظام حکومت کو پسند کرتے ہیں جس میں جسم و جان اور روح و مادہ کو علاحدہ کرنے کی کوشش نہ کی گئی ہو جان کا دعویٰ ہے کہ اس قسم کا نظام صرف اسلام نے ہی قائم کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں :

یہ اعجاز ہے ایک معرانی کا      بشیری ہے آئینہ دارندیری  
 اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی      کہ ہوں ایک جنیدی وارندیری  
 علامہ کا کہنا ہے کہ اسلامی نظام حکومت میں سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ فقر و بے فوائی اور تاج و سریر ایک جگہ جمع ہو جاتے ہیں۔ بادشاہ فی الحقیقت ہونا ہے اور فقیر بھی اتنی قوت رکھتا ہے کہ ملکیت کا شیرازہ درہم برہم کر دے۔ وہ شاہ فاروق سابق شاہ مصر کو نصیحت کرتے ہیں :

مگر فاروق و پانچام فاروق      کہ خود در فقر و سلطانی پیامیز

علامہ اقبال مذہب و سیاست کے سلسلے میں اس امر کی بھی وضاحت کرتے ہیں کہ ان دونوں میں تفریق نہ کرنے کے یہ معنی نہیں کہ دونوں بیک وقت جمع کر دیئے جائیں بلکہ ان دونوں میں کسی قسم کا فرق بھی نہ برتا جائے سو اپنے مضمون ”اسلام اور خلافت میں جو قیام لندن کے دوران کیا گیا تھا

اور SOCIOLOGICAL REVIEW میں شائع ہوا لکھتے ہیں :

”از روئے مشرعبت محمدیہ مذہب و سیاست میں کوئی تفریق و تمیز نہیں۔ گویا ہمارے نزدیک مذہب و حکومت کے یک جا جمع کرنے کا نام سیاست نہیں بلکہ سیاست وہ عنصر غالب و منفرد ہے جس میں اس قسم کے فرق و امتیاز کی گنجائش ہی نہیں۔ یہ لابد نہیں کہ خلیفۃ المسلمین اسلام کا افضل ترین مذہبی پیشوا سمجھا جائے۔“

ملکیت زمین

علامہ اقبال کے سیاسی افکار میں ملکیت زمین کا نظریہ بہت اہم ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ زمین کسی شخص اسی خاندان، یا کسی قوم کی ملک نہیں بلکہ دنیا میں جو کچھ ہے خداوند تعالیٰ کا ہے۔ کوشل کی مہم کے زمانے میں علامہ نے اپنے اس خیال کی وضاحت میں پُر زور دلائل دیئے اور اس نظریہ کی شدید مخالفت کی کہ زمین حکومت کی ملکیت ہوتی ہے انہوں نے اس موضوع پر بحث کے دوران فرمایا :

”اس ملکیت عامہ کا دعویٰ نہ عہد قدیم میں کسی نے کیا اور نہ سلاطین مغلیہ کے زمانے میں ایسا مطالبہ کیا گیا اور اگر کسی وقت کسی ملک کے اندر یہ نظریہ رائج بھی تھا تو اس بیسویں صدی میں اسے جائز نہیں مانا جاسکتا۔ اس نظریہ پر سب سے پہلے جو یورپین مصنف نے تبصرہ کیا وہ پیرن تھا۔ ۱۸۸۷ء میں اس نے پوری تحقیق و تفتیش کے بعد اس نظریہ کو بالکل مسترد کر دیا۔ ۱۸۳۲ء میں بریگر نے ہندوستان کے اندر ملکیت کے قانون و رواج کی پوری تحقیقات کی۔ ۱۰۰۰ اور اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ تاریخ ہند کے کسی دور میں بھی سلطنت زمین کی ملکیت کی مدعی نہیں ہوئی۔“

اسی بنا پر علامہ کی رائے یہ تھی کہ زمین کا لگان معاف کر دیا جائے وہ فرماتے ہیں :

حق زمین راجز متاع انگفت  
زمین کی ملکیت کے متعلق وہ فرماتے ہیں :

وہ خدا یا یہ زمین تیری نہیں تیری نہیں  
تیرے آبا کی نہیں تیری نہیں میری نہیں

بلکہ اقبال کا مقصد یہ تھا کہ زمین کا لگان معاف نہ کیا جائے تو کم از کم کم کر دیا جائے اور اس کے لیے بالکل انکم ٹیکس کے اصول پر عمل کیا جائے کیونکہ انکم ٹیکس میں صلاحیت و استطاعت کے اصول یا دمج کے اصول پر عمل کیا جاتا ہے۔ بعض لوگوں سے قطعاً کوئی انکم ٹیکس نہیں لیا جاتا۔ اسی اصول کے مطابق

جس شخص کے پاس پانچ بگھڑے زیادہ زمین نہیں بشرطیکہ زمین ایسے رقبہ میں نہ ہو، جہاں آبپاشی نہیں کی جاسکتی اور اس کی پیداوار کی تعداد بھی مبین ہو اس کا لگان معاف کر دینا چاہیئے۔

خلافت

علامہ اقبال کے نزدیک خلیفہ نہ تو خلیفۃ اللہ ہوتا ہے اور نہ خلیفۃ الرسول بلکہ وہ خلیفۃ المسلمین ہوتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ”سطح دنیا پر اس کی حیثیت نائبِ خدا کی نہیں، وہ معصوم نہیں بشرطیکہ اور دیگر بشر کی طرح گناہ و خطا کا مرتکب ہو سکتا ہے۔“ وہ زمانہ جاہلیت میں سردار قبیلہ کے انتخاب کا طریقہ بتلاتے ہیں اور اس کی شرائط سے بحث کر لے کے بعد کہتے ہیں: پیغمبر عرب صلی اللہ علیہ وسلم نے عرب کی اس قدیم رسم کو قائم رکھا اور حلت کے وقت یا اس سے قبل اپنی جانشینی کے متعلق مسلمانوں کو کوئی ہدایات نہ فرمائیں۔ ایک حدیث میں مروی ہے کہ بڑھا طفیل بن عامر ایک ن پیغمبر خدا کی خدمت میں حاضر ہوا اور گنہگار کہ ”اگر میں اسلام قبول کر لوں تو مجھے کیا مرتبہ یا منصب دیا جائے گا؟ کیا آپ اپنے بعد عرب کی حکومت کو باگ میرے ہاتھ میں دیدیں گے؟“ وجہ العالین نے جواب دیا ”حکومت کی باگ خود میرے ہاتھ میں نہیں، تیرے ہاتھ میں کیا دلوں گا؟“

علامہ کا کہنا ہے کہ حضرت ابو بکرؓ کا انتخاب بہ حیثیت خلیفہ کے فوری بھی تھا اور بے قاعدگی کے ساتھ عمل میں بھی آیا وہ اپنے دعویٰ کے ثبوت میں حضرت عمرؓ کا وہ قول نقل کرتے ہیں جو آپ کے خلیفہ مقرر ہونے کے بعد کا ہے ”حضرت ابو بکرؓ کا فوری انتخاب اگرچہ ضروریات وقت اور نتائج کے لحاظ سے نہایت مناسب اور بر محل ہوا مہم انتخاب کا یہ طریق اسلام میں اصول مسلّم قرار نہیں دیا جاسکتا۔“

خلافت کا اصول مندرجہ یہ ہے کہ حکومت کی کفیل و امین ملت اسلامیہ ہے کوئی فرد واحد نہیں۔ انتخاب کنندگان اس سیاسی حکومت کو ایک مختصر اور معتبر شخصیت میں ولیت کر دیتے ہیں جس کو وہ اس امانت کا اہل تصور کرتے ہیں یوں کہو کہ تمام ملت کا ضمیر اجتماعی اس ایک فرد یا شخصیت منقرض کے وجود میں عمل پیرا ہوتا ہے یہی وہ مقام ہے جہاں حقیقتاً اور صحیح معنوں میں فرد تمام کی تمام قوم کا نمائندہ کہلا سکتا ہے۔ علامہ اقبال کے نزدیک قانون اساسی کی بنیاد تمام تر اتفاق و اتحاد اور اسے جمہوریت کے بنیادی اصول پر قائم ہے۔ ان کے خیال میں اسلامی جمہوریت میں دو چیزوں پر خاص طور سے زور دیا جاتا ہے۔ ان میں سے ایک ”مطلق و آزاد مساوات“ جس کا مطلب وہ یہ بتلاتے ہیں کہ

”شریعت کے نزدیک کوئی گروہ کوئی جماعت، کوئی ملک، کوئی زمانہ فائق و مرجع نہیں ہے۔ اس میں کوئی مذہبی پیشوائیت یا شہنیت نہیں۔ ذات پات یا نسل و وطن کا امتیاز نہیں۔“ دوسری چیز یہ ہے کہ مذہب و سیاست خلافت میں نہ صرف ایک جگہ جمع ہو جاتے ہیں بلکہ ان دونوں میں کسی قسم کا فرق نہیں برتا جاتا ہے۔

خلیفہ کی صفات پر مسلمان مفکرین نے بہت زور بیان صرف کیا ہے۔ علامہ اقبال اس سلسلے میں ماوردی کی بیان کردہ تمام شرطوں کو دہراتے ہیں۔ ایسے ہی انتخاب کنندگان کی شرائط میں بھی ماوردی کی اتباع کی ہے۔ بڑے بڑے فائدانوں کے نمائندے، اعظم فقہار، حکومت کے اعلیٰ عہدیداران و فوج کے سپہ سالار خلیفہ کے انتخاب میں حصہ لینے کے مجاز ہیں۔ یہ سب لوگ ضروری صفات کے حامل شخص کو خلیفہ نامزد کر دیتے ہیں جس کی تصدیق امت مسلمہ بیعت کے ذریعہ کر دیتی ہے۔ البتہ دور دراز کے باشندے خلیفہ کے نامزدوں کے ہاتھ پر بیعت کرتے ہیں۔ اصولی طور پر دار الخلافہ کے باشندوں کو دوسروں پر کسی قسم کی فوقیت حاصل نہیں ہے۔ لیکن سابق خلیفہ کی موت کی خبر سب سے پہلے دار الخلافہ کے باشندوں ہی کو ہوتی ہے اس لیے علما انہیں کچھ سبقت حاصل ہو جاتی ہے۔

خلیفہ کے انتخاب میں جہاں تک کہ اصول کا تعلق سے عورتیں اور غلام بھی حصہ لے سکتے ہیں اگرچہ عملی طور پر کسی ایسا نہیں ہوا۔ علامہ کا کہنا ہے کہ بعض فقہانے عام انتخابات کے خطرے سے حق رائے و منہ گئی کو خاندان رسولؐ تک محدود کر کے رکھ دیا۔ ان کے خیال میں عورتوں کو پردہ میں بٹھانے کی غرض بھی غالباً یہی تھی کہ عورتوں کو قانونی حق رائے و منہ گئی سے محروم کر دیا جائے۔ علامہ اقبال کی رائے میں جبری انتخاب قطعاً ناجائز ہے اگرچہ مصری مفکر بن جمع فتنہ و فساد کے زمانہ میں اس قسم کے انتخاب پر مہرجانہ ثبت کرتا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں: ”شریعت ایسے عمل کو جو فوری اور ہنگامی ضرورت سے پیدا ہو تسلیم نہیں کرتی۔ جبری انتخاب جو اسلامی حکومتوں میں عمل میں آئے وہ بے شک و خبط تاریخی واقعات کی نظیروں پر مبنی تھے نہ کہ ایمن اسلام پر۔“

اقبال کے نزدیک خلیفہ کو اپنے جانشین کی نامزدگی کا حق حاصل ہے حتیٰ کہ ان کا کہنا ہے کہ خلیفہ اپنے بیٹے کو بھی نامزد کر سکتا ہے۔ لیکن جب تک امت اس نامزدگی کی توثیق نہ کر دے وہ نامکمل رہتا ہے۔ وہ خلیفہ کو یہ حق دینے پر آمادہ نہیں کہ اپنی زندگی ہی میں اپنے جانشین کے لیے بیعت لے لے۔ وہ عوام کو اس کا حق دیتے ہیں کہ خلیفہ کے مرنے کے بعد کوئی دوسرا شخص منتخب کر سکیں۔ وہ کہتے ہیں

اگر کوئی خلیفہ اپنی زندگی ہی میں اپنا جانشین نامزد کر دے اور جمہور ایک دوسرا خلیفہ منتخب کر لیں تو پہلے کو اپنے حقوق سے عام پبلک کے سامنے دست بردار ہونا پڑے گا۔ اگر وہ ایسا نہ کرے تو مستوجب قتل ہے۔

علامہ اس چیز سے بھی بحث کرتے ہیں کہ خلیفہ کا معزول کیا جانا ممکن ہے یا نہیں۔ اگر ممکن ہے تو کن حالات میں اس کا عزل جائز ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ خلیفہ اگر جسمانی یا روحانی امراض میں مبتلا ہو جائے تو وہ معزول کیا جاسکتا ہے اور اس کی معزولی کا طریقہ یہ ہے کہ کوئی صاحب اثر شخص مسجد میں کسی نماز کے بعد اس کی معزولی کی تجویز پیش کرے اور اپنے دعویٰ کے ثبوت میں دلائل دے۔ اور ثابت کرے کہ یہ مجوزہ معزولی صرف تاہید مقاصد اسلام کی بنا پر ہے پھر وہ اپنی اٹھلی سے اٹھوٹھی اتار کر پھینک دے اور کہے "مجھے اسی خلیفہ کی معزولی اسی طرح مطلوب ہے جس طرح میں نے اپنے ہاتھ کی آٹھوٹھی کو اتار کر پھینک دیا۔" لوگوں کی تاہید گئے بعد یہ معزولی مکمل سمجھی جائے گی۔

ابتداءً پوری مملکت اسلامیہ میں ایک ہی خلیفہ ہوتا تھا لیکن جو عباس کے ابتدائی زمانے سے ہی حالات بدل گئے اور ایک وقت میں دو یا زیادہ خلیفہ بھی ہونے لگے۔ مسلم مفکرین میں کچھ نے حقیقت پسندی کی بنا پر اس پر مہرجوازیت کر دی اور کچھ بنیادی نظریہ خلافت کے تحت اپنی اس رائے پر قائم رہے کہ ایک وقت میں ایک سے زیادہ خلیفہ نہیں ہو سکتا۔ ابن جمح کی یہی رائے ہے اور خوارج کا بھی یہی عقیدہ تھا۔ لیکن ابن خلدون ان سے اختلاف کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ایک ہی وقت میں دو یا اس سے زیادہ خلفاء کا ہونا کسی سبب خلافت شرع نہیں مگر شرط یہ ہے کہ یہ خلیفہ مختلف ممالک میں ہوں نہ کہ ایک ہی ملک میں۔ ان اقوال کے نقل کرنے کے بعد علامہ رقمطراز ہیں "ابن خلدون کی یہ رائے بیشک قدیم عربی مفهوم خلافت کے خلاف ہے تاہم جس حد تک کہ جمہوریت اسلام غیر شخصی اور غیر صنفی قانون یعنی شریعت وحی کی تابع ہے میرا خیال یہ ہے کہ ابن خلدون کی رائے بالکل درست ہے اور مؤید مقصود ہو سکتی ہے مزید برآں یہ سب کو معلوم ہے کہ فی الواقع بہت لمبے عرصے تک اسلام میں دو خلافتیں ایک ہی زمانے میں قائم رہیں۔"

### عمال حکومت

علامہ اقبال عمال حکومت سے بھی بحث کرتے ہیں۔ وہ تمام عہدوں کا تو ذکر نہیں کرتے لیکن پانچ جو بہت اہم ہیں ان کے بیان کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔



(۱) وزیر۔ وہ وزارت کی نہایت مختصر تاریخ بیان کرنے کے بعد اس کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں جیسا کہ مادرسی نے وزارتِ تفویض اور وزارتِ تنفیذ بیان کی ہے۔ اول الذکر قسم کے وزراء غیر محدود اختیارات کے مالک ہوتے ہیں اور مؤخر الذکر بہت محدود اختیارات رکھتے ہیں۔ وزیر تفویض کی برطرفی تمام وزراء کی معزولی کا سبب بنتی ہے لیکن وزیر تنفیذ کی صورت میں ایسا نہیں ہوتا۔

(۲) دلات (گورنر)۔ گورنر کا تقرر کبھی خلیفہ کرتا ہے کبھی اس کا نائب۔ گورنر بھی محدود و غیر محدود اختیارات والے ہوتے ہیں۔ غیر محدود اختیارات کے گورنر اپنا وزیر، قاضی القضاۃ اور دیگر اہل خود مقرر کرتے ہیں۔ خلیفہ کی معزولی کی صورت میں اس کا مقرر کردہ والی معزول نہیں سمجھا جاتا لیکن وزیر اعظم کے مقرر کردہ دلات اس کی معزولی یا موت کے بعد برطرف سمجھے جاتے ہیں بشرطیکہ ان کا تقرر حال ہی میں نہ ہوا ہو۔ محدود اختیارات رکھنے والے عامل کی حیثیت ایک انتظامی افسر کی ہوتی ہے۔ فوجداری کے مقدمات میں بھی وہ وسیع اختیارات نہیں رکھتے۔ جس صوبے میں فوجی کمانڈر نہیں ہوتا وہاں کا والی امبرالچش کے بغی فرائض انجام دیتا ہے اگرچہ اس کے اختیارات بہ حیثیت سپہ سالار کے بہت محدود ہوتے ہیں۔ یہ طریقہ تمام خلفاء کے زمانے میں جاری تھا لیکن علامہ اقبال اس کے حامی نہیں ہیں اور اسے امن عامہ کے لیے مضر بتلاتے ہیں کیونکہ اکثر گورنر بدرجہ قوت حاصل کر کے اپنی مطلق العنانی کا اعلان کر دیتے ہیں۔

(۳) سپہ سالار۔ فوج کے سپہ سالار بھی دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک محدود اختیارات رکھتے ہیں اور دوسرے غیر محدود اختیارات کے مالک ہوتے ہیں۔

(۴) قاضی القضاۃ۔ اس عہدے پر خلیفہ یا وزیر تقرر کر سکتا ہے۔ قاضی القضاۃ بحیثیت کفیل و نمایندہ شریعت خلیفہ کو معزول کر سکتا ہے۔ قاضی القضاۃ کی موت کے بعد اس کا تمام عہد معطل ہو جائے گا برخلاف اس کے خلیفہ کی موت قاضیوں پر اثر انداز نہیں ہوتی۔

(۵) شیخ الاسلام۔ مقدمات کے مراخذ کے لیے یہ عہدہ قائم کیا جاتا ہے۔ ایلیوں کے سننے کے علاوہ مختلف حکمہ جات کی نگرانی بھی شیخ الاسلام کے سپرد ہوتی ہے۔ اس عہدے پر عہد میں بھی متعین ہوتی ہیں مثلاً خلیفہ المقتدر کی مال شیخ الاسلام کے فرائض انجام دیتی تھی۔ اس عہدے اور قاضی القضاۃ میں یہ فرق ہے کہ شیخ الاسلام قاضی القضاۃ کی طرح شریعت کے ہر لفظی مفہوم کا پابند نہیں ہے۔ اس کے فیصلے قدرتی اور فطری عدل و انصاف کے عام کلیات پر مبنی ہوتے ہیں۔ علامہ اس عہدے کو بہت اہم بتلاتے

ہیں اور کہتے ہیں کہ سسلی پر قبضے کے باوجود نارمنوں نے اس عہدے کو قائم رکھا۔  
علامہ کے نزدیک انتخاب کنندگان عمل کو معزول کر سکتے ہیں اور یہ معزولی مسجد میں تقریر یا استفتاء کے ذریعہ عمل میں آتی ہے۔

ان متفرق مسائل پر روشنی ڈالنے کے بعد علامہ اس امر سے بھی بحث کرتے ہیں کہ خلافت بہت جلد کیوں ختم ہو گئی اس کو سبب بتلاتے ہیں اول یہ کہ دو بڑی قومیں ایرانی اور منگول فطرتاً انتخاب کے مضموم سے نا آشنا تھے اور چونکہ ان ہی دو بڑی قوموں نے اسلام قبول کیا تھا اس لیے ان کے عقائد کا اثر دیگر مسلمانوں پر بھی پڑا۔ علامہ اقبال ڈوڑی کا قول نقل کرتے ہیں کہ ایرانی ہمیشہ خلیفہ کو مظہر الوہیت سمجھ کر اس کی پرستش پر آمادہ اور کمر بستہ رہے ہیں۔ جب کسی ان کو یہ بتلایا گیا کہ عبادت اور پرستش کے لیے خدا سے واحد کے سوا اور کوئی لائق نہیں تو انہوں نے ہمیشہ ایسے خلیفہ کے خلاف جو معبود بننا مناسب نہ سمجھتا ہو عبادت کی۔ دوسرا سبب خلافت کے خاتمے کا یہ بتلاتے ہیں کہ مسلمان قرون اولیٰ میں فتوحات کی طرف زیادہ متوجہ رہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عنان حکومت چند افراد کے ہاتھوں میں پہنچ گئی اور بجائے اسلامی جمہوریت کے طرکیت کا دور دورہ شروع ہو گیا۔  
بائیں ہمہ علامہ کو اس بات کا یقین تھا کہ اسلامی جمہوریت دوبارہ زندہ ہو کر رہے گی اس کی نشاۃ ثانیہ کے اسباب میں سب سے اہم سبب اہل مغرب کے سیاسی افکار ہیں۔ مصر میں ان کی رائے میں برطانیہ کے زیر انداز بڑی ترقی ہو رہی ہے۔ ایران کی اصلاحات اور ترکی میں انھیں اتحاد و ترقی کو دیکھ کر ان کو یقین ہو رہا تھا کہ جلد ہی دنیا کے اسلام خالص اسلامی حکومت کی طرف لوٹ آئے گی۔ یہ خواب بہت حد تک متعدد اسلامی حکومتوں کے معرض وجود کے ساتھ پورا ہو چکا ہے۔  
علامہ مسلم مصطفیٰ کو مشورہ دیتے ہیں کہ اسلامی آئین کی اساسی اصولوں کا بغور و خوض مطالعہ کریں اور جمہور پر یہ ثابت کر دیں اور انہیں یقین دلایں کہ سیاسی آزادی کے وہ اصول جو بظاہر غیر اسلامی نظر آتے ہیں فی الحقیقت مین اسلامی ہیں اور اسلام ہی کا مقصود و منتہا ہیں اور آزاد اسلامی ضمیر کا مطالبہ اسلامی اصول ہی پر مبنی ہے۔ اس طرح وہ جمہور کو زیادہ متاثر کر سکیں گے۔ اور جمہور ان کے سیاسی انقلاب میں دستِ تعاون بڑھائیں گے۔  
نظام حکومت

قاریابی، بانر اور دوسرے تھوڑے تھوڑے اختلافات کے ساتھ معاہدہ عمرانی کا نظریہ

پیش کیا ہے جس کا لب لباب یہ ہے کہ عوام ہی دنیاوی اقتدار کا سرچشمہ ہیں۔ اس نظریہ کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ اکثریت کا غلبہ تسلیم کر لیا گیا اور جمہوری طرز حکومت معرض وجود میں آگیا۔ جس میں عدل و اعتدال کی بجائے اکثریت کی رائے کا (خواہ وہ کتنی ہی غلط کیوں نہ ہو) احترام کیا جانے لگا۔ علامہ اقبال کے نزدیک حاکمیت کا ماخذ عوام نہیں ہیں بلکہ ذات باری تعالیٰ ہے انہوں نے اپنے لکچرہ ”مسلم ثقافت کی روح“ (SPIRIT OF MUSLIM CULTURE) میں وہ کہتے ہیں:

”اسلام بحیثیت ایک نظام سیاست کے اصول توحید کو انسانوں کی جذباتی اور ذہنی زندگی میں ایک زندہ عنصر بنانے کا عملی طریقہ ہے اس کا مطالبہ وفاداری خدا کے لیے ہے نہ کہ تحت نتائج کے لیے اور چونکہ ذات باری تعالیٰ تمام زندگی کی روحانی اساس سے عبارت ہے اس لیے اس کی اطاعت شعاری کا درحقیقت مطلب یہ ہے کہ انسان خود اپنی معیاری فطرت کی اطاعت شعاری اختیار کرتا ہے۔“

اسی بنا پر علامہ اپنے اس نظریہ کو بیان کرتے ہیں کہ حاکمیت کا حق صرف خدا کو ہے، سروری زیبا فقط اس ذات بے ہمتا کو ہے حکمران ہے اب وہی باقی بتان آدمی اور سلمان کی شان یہ بتلاتے ہیں کہ:

ماسوا اللہ را مسلمان بندہ نیست پیش فرعونے سرش افکندہ نیست  
اور جب انسان، انسان کا محکوم بن جاتا ہے تو زمین ظلم و فساد سے بھر جاتی ہے:  
غیر حق چوں ناہی دآمر شود زور و برنا تو اوں قاہر شود  
نیر گردن آمری از قاہر ہیست آمری از ماسوا اللہ کا فریست

جمہوریت میں چونکہ حاکمیت کا حق عوام کے نمایندوں کو دیا جاتا ہے اور اس میں اللہ کی حاکمیت کے نظریہ کو کوئی دخل نہیں ہے بلکہ اکثریت کی رائے ہی کو حکومت کا سرچشمہ سمجھا جاتا ہے اس لیے علامہ جمہوریت پر سخت نکتہ چینی کرتے ہیں:

گریز از طرز جمہوری غلامے بختہ کاے خو کہ از مغز دود خرفکرانے نمی آید  
ہے وہی سازگن مغرب کا جمہوری نظام جس کے پردے میں نہیں غیر از فوائے قہری  
دیوانستہ او جمہوری قبا میں پائے کوب تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیم پرچی  
مجلس آئین و اصلاح و رعایات و حقوق طب مغرب میں مزے میٹھے اثر نواب اوریا

گرمی گفتار اعضائے مجالس الاماں یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگِ زرگری  
اس سرمایہ رنگ و بو کو گفتار سمجھا ہے تو  
آدھے نادرانِ قفس کو آشتیاں سمجھا ہے تو

اقبال جس شد و مد کے ساتھ جمہوری نظام کی مخالفت کرتے ہیں اتنی ہی شدت کے ساتھ انہوں نے  
ملوکیت کے خلاف آواز بلند کی ہے کیونکہ ملوکیت اور جمہوریت میں تھوڑا ہی فرق ہے۔ ملوکیت میں اقتدار  
فرد واحد کی تحویل میں ہوتا ہے اور جمہوریت میں ایک جماعت کی تحویل میں۔ وہ ملوکیت کو جابرانہ وطنیت ہی  
کا ایک شاخسانہ تصور کرتے ہیں اور اس کو اسلام کی اخلاقی تعلیم کے منافی خیال کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں:

آبائے دل تھک کر مرز آئیے ان الملوک  
سلطنت اقوام غالب کی ہے اک جادوگری  
خواب سے بیدار ہوتا ہے فرامحکوم اگر  
پھر سلا دیتی ہے اس کو حکمران کی ساحری  
جادوئے محمود کی تاثیر سے چشمِ یاز  
دیکھتی ہے حلقہ نگہِ دن میں ساز و لہری  
از غلامی فطرت آزاد را رسوا کن  
کاشی خوجہ از بر جہن کا فسر تری

### نظامِ معیشت

اقبال کے معاشی تصورات پر اسلامی رنگ غالب ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے ہر اس نظام  
معیشت پر جو غیر اسلامی ہے سخت نکتہ چینی کی ہے۔ انہوں نے سرمایہ داری اور اشتراکیت دونوں کو اپنے  
اعتراضات کا ہدف بنایا ہے۔ ان تمام نظاموں میں جو بنیادی نقص ہے وہ یہ ہے کہ معاشیات کو  
اخلاقیات سے جدا کر دیا گیا ہے۔ اور یہی ہماری معاشی زبوں حالی کی سب سے بڑی وجہ ہے۔ اس لیے جب  
ہم اپنی زندگی میں وحدت نہیں پیدا کریں گے اور معاشی جدوجہد کو اخلاقی اصول کے تحت نہیں لائیں  
گے ہماری حالت کا سنبھلنا ممکن نہیں۔ سرمایہ داری نظام میں مبالغہ نے جنم لیا جس نے دنیا کو جہنم  
بنا کر رکھ دیا اور انسان کی حیثیت جانوروں سے بھی بدتر ہو گئی۔ ابنائے آدم نے ایسی زندگی کو اپنا لیا  
جس میں اخلاقی قوانین عمل قرار دیئے گئے۔ اقبال اسی لیے اس نظام سے بیزار ہیں اور اس کے سفید کے  
دوسرے کے متنی نظر آتے ہیں۔ سرمایہ داری کی اساس اس بات پر ہے کہ زمین اور سرمایہ پر انفرادی قبضہ  
ہو۔ لیکن جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے علامہ اس نظریہ سے بنیادی اختلاف رکھتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ  
کائنات کی تمام چیزیں جو انسان کے زیر تصرف ہیں وہ بطور امانت کے ہیں فی الحقیقت اس کا  
مالک خداوند تعالیٰ ہی ہے:

اے کہ می گوئی متابع ماندا است      مرد نادان این همه ملک خدا است  
ارض حق را ارض خود دانی، بگو      چیت شرح آیه لا تقسدا  
پس امارت را بجا و خود نہ برد      اے خوش آن کو ملک حق با حق سپرد  
ملک نردان را بہ نردان باز دہ      باز کار خویش بکشائی گره

سرمایہ دارانہ نظام ہی ہماری نمکیت و افلاس کا حقیقی سبب ہے :

زیر گروں فقر و مسکینی چرا است      آنچه از مولا ست می گوید نداشت

اسی نظام میں ملکیت کے جذبہ کی تشفی صرف محدود سے چند اشخاص تک محدود ہوتی ہے اور معاشرہ دو جداگانہ حصوں میں بٹ کر رہ جاتا ہے۔ ایک طبقہ بڑے اور سرمایہ دار لوگوں کا ہے اور دوسرے میں افلاس زدہ لوگ شامل ہوتے ہیں اس طرح آقا اور بندہ کی تمیز کی تمام تر ذمہ داری اسی نظام پر ہے اور یہ تمیز اقبال کے نزدیک انسانی خوبیاں سلب کر لیتی ہے :

تمیز بندہ و آقا فساد آدمیت ہے      خدا سے چیز دستاں تحت پی فطرت کی آفریں  
بر خلاف اس کے اسلامی نظام معاشرت میں اس قسم کی کوئی تفریق نہیں :

بندہ حق بے نیاز از ہر مقام      نے غلام ادا نہ او کس را غلام  
بندہ حق مرد آزاد است و بس      ملک آئینش خدا داد است و بس

سرمایہ داری کی طرح اشتراکیت کو بھی اخلاقیات سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ نظام سرمایہ داری کی خرابیاں دور کرنے کے لیے قائم ہوا اور اس کا علاج اس طرح کیا گیا کہ سرمایہ انفرادی تصرف سے نکال کر قوم کے حوالے کیا جائے۔ حکومت عوام کی ضروریات کا کفالت کرے اور عوام اس کے صلے میں اپنی تمام قوت حکومت کے منتظر کردہ پروگرام کے مطابق بروئے کار لائیں۔ کارل مارکس اس نظام کا بانی ہے۔ علامہ اسے پیغمبر بے کتاب اور پیغمبر بے جبریل کہتے ہیں۔ اس کی نیت کی صفائی کے وہ معترف ہیں لیکن اس نیک نیتی کے باوجود اس کے قائم کردہ نظام نے بہت سے مضر اثرات چھوڑے ہیں اسی لیے علامہ کہتے ہیں :

قلب آدمی من و ماغش کا فرست

اشتراکی نظام میں سب سے بڑا نقص علامہ کے نزدیک یہ ہے کہ مساوات تک بطور اصول تسلیم کیا گیا ہے :

دینِ آں پیغمبرِ ناحق شناس بر مساواتِ شکم دارد اساس  
اس نظامِ معیشت میں انسان کی تخلیق کی غرض و غایت یہ بتلائی گئی ہے کہ وہ کسی نہ کسی طرح اپنا  
پیٹ بھر لے اور بس :

غریباں کم کر دہ اند افلاک را در شکم جویند جانِ پاک را  
رنگ و بو از تن نکیرد جانِ پاک جز بتن کار سے ندارد اشتراک  
اسی طرح سرمایہ داری اور اشتراکیت میں افراد و تفریط کے عیوب موجود ہیں۔ اسلام نے جو  
نظام پیش کیا ہے وہ اس نقص سے پاک ہے اس میں ذرائع پیداوار کو انفرادی ملکیت میں نہیں دیا گیا صرف  
پیداوار افراد کے قبضے اور تصرف میں ہوتی ہے علامہ فرماتے ہیں :

رزقِ خود را از زمین بروی رداست این متاع بندہ و ملک خداست  
بندہ مومن این حق مالک است غیر حق ہر شے کہ بخیر مالک است  
باطن الارض عند ظاہر است ہر کہ این ظاہر نہ بیند کا فر است  
مرد مومن کی صفت وہ یہ بتلاتے ہیں :

کرتا ہے دولت کو ہر آلودگی سے پاک و  
اس سے بڑھ کر ہر گناہ کی فکر و نظر کا انقلاب  
منعموں کو ہل و دولت کا بنانا ہے امیں  
بادشاہوں کی نہیں اللہ کی ہے یہ زمین

### عورت اور سیاست

علامہ اقبال صنفِ نازک کے بارے میں بھی اسلامی نقطہ نظر پیش کرتے ہیں۔ وہ عورتوں کی سمیت  
بیان کرتے ہیں۔ انہوں نے اس سلسلے میں اس حدیث نبوی کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ الجنت تحت  
اقدام امہاتکم (یعنی جنت تمہاری ماؤں کے پیروں کے نیچے ہے) فرماتے ہیں :  
گفت آں مقصود حرف کن نکال زیر پائے امہات آمد جنان  
ایک اور موقع پر کہتے ہیں :

وجود زن سببے تصویر کائنات میں رنگ اسی کے ساز سے ہے زندگی کا سوز و دروں  
شرف میں بڑھ کے ثریا سے مرثیہ خال اس کی کہ ہر شرف میں ہے اسی درج کا در کمون  
اقبال عورت کی اتنی اہمیت بیان کرنے کے باوجود کہتے ہیں کہ عورت و مرد کے دائرہ عمل  
مختلف ہیں اور دونوں میں سے کسی کی بھی اہمیت کم نہیں ہے اور تمدن فی ترقی اسی صورت میں ممکن

جب کہ معاشرہ کے دونوں ارکان! بھی تعاون سے کام لیں:

مرد و زن وابستہ یکہ دیگر اند      کائنات شوق را صورت گراند  
 زن نگہ دارندہ نارِ حسیات      فطرتِ ادلوج اسرارِ حیات  
 آتش مارا بجانِ سنو و زند      جوہر او خاک را آدم کند

تاہم علامہ یورپ کے اس نظریہ سے اتفاق نہیں کرتے کہ عورت و مرد میں مکمل مساوات ہونی چاہیئے۔ وہ اپنے علی گڑھ کے لکچر میں کہتے ہیں:

” واضح الفاظ میں اس امر کا اعتراف کروں گا کہ آئیہ کرلیہ کے مطابق الرجال قوامون علی النساء میں مرد و عورت کی مساوات مطلق کا حامی نہیں ہو سکتا۔ یہ ظاہر ہے کہ قدرت نے ان دونوں کے سپرد جدا جدا خدمتیں کی ہیں۔ اور ان فرائضِ جداگانہ کی صحیح اور باقاعدہ انجام دہی خالوادہ انسانی کی صحت اور فلاح کے لیے لازمی ہے۔ مغربی دنیا میں جہاں نفسی نفسی کا جنگ مہم گرم ہے اور غیر معتدل مسابقت نے ایک خاص قسم کی اقتصادی حالت پیدا کر دی ہے، عورتوں کا آزاد کر دیا جانا ایک ایسا تجربہ ہے جو میری دانست میں بجائے کامیاب ہونے کے الٹا نقصان رسا ثابت ہو گا اور نظامِ معاشرت میں اس سے بے حد پیچیدگیاں واقع ہو جائیں گی اور عورتوں کی اعلیٰ تعلیم سے بھی جس حد تک افرادِ قوم کی شرحِ مادیات کا تعلق ہے جو نتائج مترتب ہوں گے وہ بھی غالباً پسندیدہ نہ ہوں گے۔ خاندانی وحدت کے رشتے جو بنی نوع انسان کی روحانی زندگی کا جزوِ اعظم ہے یہ حریت توڑ دیتی ہے۔“

علامہ اس سلسلے میں واضح خیالات رکھتے ہیں کہ عورت کو جہاد و زندگی میں مرد کے دوش بدوش کر دیا گیا تو وہ اپنی نسوانیت کھو دے گی یہ ایسا نقصان ہو گا جس کی تلافی ممکن نہیں۔ اقبال نہایت لطیف طریقے سے اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ عورت کو اس کے اعلیٰ فرائض مفوضہ کی بجائے دیگر فرائض کی انجام دہی پر مجبور کیا گیا تو اس کی تخلیق کا مقصد ہی فوت ہو نہ جائے گا وہ مثلاً کہتے ہیں کہ عورت کی تخلیق کی غرض و غایت افلاطون کو پیدا کرنا ہے۔ لیکن اگر اس سے افلاطون کی طرح علم و حکمت کی باتیں کرنے کے لیے کہیں گی تو ممکن ہے کہ وہ اس میں کامیاب ہو جائے لیکن افلاطون کی پیدائش کا دروازہ بند ہو جائے گا:

مکالماتِ افلاطون نہ کھ سکے لیکن      اسی کے شعاع سے ٹوٹا ستر افلاطون

علامہ خلیفہ کے انتخاب میں عورتوں کی رائے دہندگی کو حق انصافی طور پر تسلیم کرتے ہیں اور مرد و چہ پر دے کا سبب ولی زبان سے یہ بتلاتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ فقہاء نے عام انتخابات کے خطرے کے پیش نظر صنفِ مذکر کو پردے میں مقید کر دیا ہو۔

## قانون

ملت کی بنیاد افراد کے اختلاط پر ہے اور ظاہر ہے کہ یہ اختلاط بغیر کسی آئین و قانون کے نہ تو قائم رہ سکتا ہے اور نہ مستحکم ہو سکتا ہے اور ملت اسلامیہ قوازل سے ہے اور اب تک رہے گی:

امت مسلم زبایات خداست اصلش از ہنگامہ قالوا بلی است

لے اہل این قوم بے پردا ستے استوار از سخن و نزلت ستے

ایسی قوم کے لیے قانون بھی ہمہ گیر اور غیر فانی ہونا ضروری ہے۔ علامہ اقبال اپنے لکچر ”اسلامی ہیئت اجتماعی میں اصول حرکت“ میں اسلامی قوانین اور ان کے ماتخذ سے سیر حاصل بحث کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں: ”اسلام کے نزدیک زندگی کی روحانی بنیاد دائمی و سرمدی ہے جو اپنے آپ کو گونا گوں اور بقلموں تغیر میں آشکار کرتی ہے۔ ایک معاشرہ کو جو حقیقت کے ایسے تصور پر مبنی ہو اس کو اپنی زندگی میں ثبات و تغیر کے مقولات کو ہم آہنگ بنانا پڑتا ہے۔ اجتماعی زندگی کا رہنمائی کے لیے اس کے پاس دائمی اصول ہونے چاہئیں کیونکہ دائمی اصول ہی کے ذریعہ ہم اس مسلسل تغیر کی دنیا میں قدم جما سکتے ہیں۔ لیکن جب ان دائمی اور سرمدی اصول کو تسلیم کرتے ہوئے تغیر کو نظر انداز کر دیا جائے جو قرآن کی رو سے خدا کی عظیم نشانہ نشانیوں میں سے ہے تو اس سے جو چیز حرکت پذیر ہے وہ غیر متحرک و جامد ہو جاتی ہے۔ سیاسی و اجتماعی علوم میں یورپ کی ناکامی اول الذکر اصول کی توضیح کرتی ہے اور گزشتہ پانچ سو سال سے جو مسلمانوں پر جمود طاری ہے وہ آخر الذکر کی“

اس ضرورت کو اجتہاد نے پورا کر دیا ہے۔ علامہ اقبال اپنے محولہ بالا لکچر میں اجتہاد کو اسلام کی ہیئت اجتماعی میں اصول حرکت سے تعبیر کرتے ہیں اور اس کی تعریف یہ کرتے ہیں ”کسی قانونی مسئلہ پر اسلامی اصول کی روشنی میں آزاد رائے قائم کرنے کی کوشش“ کرنے کا نام اجتہاد ہے۔ پھر وہ اجتہاد کے اصول کو قرآن و حدیث کے ذریعہ ثابت کرتے ہیں اور اس کے تین درجے بتلاتے ہیں

۱۔ یہ ہیں:

۱۔ قانون سازی کا مکمل اختیار۔ یہ اختیار مذاہب فقہ کے بانیوں تک محدود ہے۔



(۲) اضافی اختیار جس کو کسی خاص مذہب فقہ کے حدود کے اندر استعمال کیا جاسکتا ہے۔  
 (۳) مخصوص اختیار۔ یہ اس وقت استعمال کیا جاتا ہے جب کہ یہ طے کرنا ہو کہ کسی خاص مسئلہ میں جس کو مذہب فقہ کے بانیوں نے حل نہیں کیا کوئی نیا قانون عائد ہوگا۔

علامہ لکھتے ہیں کہ ابتدائے حنفیوں نے اجتہاد کی اہمیت کو محسوس کیا لیکن جب مذہب فقہی وجود میں آگئے تو اجتہاد کو پس پشت ڈال دیا گیا۔ اقبال اجتہاد کو نظر انداز کئے جانے کے اسباب سے بھی بحث کرتے ہیں۔ وہ مغربی مصنفین کی اس رائے کی حمایت کرنے پر آمادہ نہیں کہ اجتہاد کے خاتمہ کی ذمہ داری ترکوں پر عائد ہوتی ہے کیونکہ ترکوں سے بہت پہلے فقہی مذاہب پیدا ہو چکے تھے۔ ان کے نزدیک اس کے حقیقی اسباب یہ ہیں:

(۱) عہد عباسی میں عقلی تحریک نے مذہبی طبقے کو اس نتیجہ پر پہنچنے پر مجبور کر دیا کہ یہ تحریک اسلام کے اجتماعی نظام کو ختم کر دے گی اس لیے انہوں نے اسلام کو انتشار سے بچانے کے لیے نظام قانون کو سخت سے سخت تر بنا دیا۔

(۲) داعیانہ تصوف ابتدائی علماء کی موشگافیوں کے خلافت دورِ عمل کے طور پر وجود میں آیا اور اس نے اجتہاد کو بھی بری طرح متاثر کیا۔ ظاہر و باطن کی تفریق پھر باطن پر ضرورت سے زیادہ زور دینے جانے کا نتیجہ یہ نکلا کہ اسلام کا اجتماعی نظام بری طرح مجروح ہو گیا اور اسلامی حکومت معمولی لوگوں کے ہاتھ میں چلی گئی اور عام مسلمان جو غور و فکر کے عادی نہیں یہ محسوس کرنے لگے کہ مذہب فقہ کی اندھنی تقلید ہی میں ان کی بقا ہے کیونکہ کوئی اعلیٰ شخصیت ان کی رہنمائی کے لیے موجود نہ تھی۔

(۳) بغداد کی تباہی نے مسلمانوں کی مرکزیت ختم کر دی۔ قدامت پرست مفکرین نے اپنی پوری کوشش اس امر پر مرکوز کر دی کہ اجتماعی زندگی کی یکسانیت کو برقرار رکھا جائے اور نظم و ضبط کی بقا کے لیے انہوں نے ابتدائی علماء کے مدد کر دہ قوانین شریعت کو من و عن اپنا لیا۔ علامہ اقبال اس غلطی پر نکتہ چینی کرتے ہیں جو تیرھویں صدی عیسوی کے علماء سے سرزد ہوئی وہ کہتے ہیں کہ اس تقلید سے تنظیم سرور پیدا ہو گئی لیکن کسی قوم کا مستقبل تنظیم پر اس قدر منحصر نہیں ہوتا جتنا کہ افراد کی قدر و قیمت و قوت پر منحصر ہے۔ ایک جماعت جو ضرورت سے زیادہ منظم ہو اس میں فروغ ہوتا ہے۔ ان اسباب کے بیان کرنے کے بعد علامہ ان علماء اور مصلحین کا ذکر کرتے ہیں جنہوں نے تقلید کے خلاف آواز بلند کی۔ انہوں نے ابن تیمیہ، جلال الدین سیوطی اور محمد بن عبد الوہاب کا خصوصی

ذکر کیا ہے اور وہ ترکی کے جدید تصور اجتہاد کو سراہتے ہیں اور اس بات کا یقین رکھتے ہیں کہ ”ہم کو بھی ایک دن ترکوں کی طرح اپنے ذہنی ورثہ کی قدر و قیمت پر از سر نو نظر ڈالنی ہوگی۔ اگر ہم اسلامی تفکر میں کوئی ناوار اضافہ نہیں کر سکتے تو کم از کم محبت بخش تنقید کے ذریعہ اس آزاد خیالی کی تحریک کو روک سکتے ہیں جو سرحدت کے ساتھ اسلامی دنیا میں پھیل رہی ہے۔“

بین الاقوامی حکومت

علامہ اقبال بین الاقوامی حکومت کے نظریہ کو بھی زیر بحث لائے ہیں۔ انہوں نے ابن خلدون کے تین مختلف نقطہ نظر جو اس نے اپنے مقدمہ میں لکھے ہیں نقل کیا ہے وہ یہ ہیں (۱) عالمگیر خلافت ایک مذہبی ادارہ ہے اس لیے اس کا قیام ناگزیر ہے (۲) اس کا تعلق محض اقتصادات و وقت سے ہے (۳) ایسے ادارے کی سرے سے ضرورت ہی نہیں۔

علامہ اقبال کا خیال ہے کہ ترکی دوسرے خیال کا حامی ہے کہ عالمگیر خلافت محض اقتصادات و وقت سے تعلق رکھتی ہے۔ ترک اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ ماضی کے ریاستی تجربات نے ثابت کر دیا ہے کہ عالمگیر حکومت کا تخیل عملی صورت اختیار کرنے سے قاصر رہا۔ اس پر صرف اسی وقت عمل ہوا جب کہ اسلامی حکومت برقرار تھی۔ کئی آزاد حکومتوں کے پیدا ہوجانے کے بعد یہ تخیل بے اثر ہو کر رہ گیا بلکہ یہ تصور کارآمد ہونے کے بجائے آزاد اسلامی حکومتوں کے اتحاد میں سنگ راہ بنا رہا۔ ایران خلافت سے علاحدہ رہا۔ مراکش ہمیشہ شبہ کی نظر سے دیکھتا رہا۔ اہل عرب کے دل میں مختلف خواہشات موجزن رہیں۔

علامہ ترکوں کی ان دلائل سے متاثر معلوم ہوتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

”میرے خیال میں یہ دلائل اگر ان کو صحیح طور پر ذہن نشین کیا جائے تو یہ ظاہر کرتے ہیں کہ ایک بین الاقوامی نصب العین ظہور پذیر ہو رہا ہے۔ یہ نصب العین اگرچہ اسلام کا عطر ہے مگر اسلام کی ابتدائی صدیوں میں عربوں کی طوکیست نے اس کو دھندلایا مگر دیا تھا۔“

وہ تمام اسلامی ممالک کو یہ مشورہ دیتے ہیں کہ:

”اس وقت ہر اسلامی ملک کو چاہیے کہ وہ اپنی خودی کی گرائیوں میں ڈوب جائے اور کچھ عرصہ کے لیے اپنی توجہ صرف ایک حد تک مرکوز کر دے تاکہ ہر ملک قوی اور زبردست ہو کر جمہوریوں کا ایک خاندان تشکیل دے سکے۔ میرے خیال میں خدا ہم پر یہ حقیقت بتا دینا منکشف کر رہا ہے کہ

اسلام نہ تو قومیت ہے اور نہ ملکیت بلکہ ایک جمیعتِ اقوام ہے جو مصنوعی سرحدوں اور نسلی امتیازات کو عملی سہولتوں کے لیے تسلیم کرتا ہے۔

وہ اس تحریک کا خیر مقدم کرتے ہوئے متنبہ کرتے ہیں کہ آزاد خیالی اکثر انتشار کا باعث بنتی ہے اس لیے یہ اندیشہ ہے کہ کہیں مذہبی اور سیاسی رہنما آزاد خیالی کے جوش میں جب کہ کوئی روکنے والی قوت موجود نہ ہو صحیح حدود سے تجاوز نہ کر جائیں چنانچہ وہ لوہر کی تحریک سے عبرت حاصل کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔

اقبال کے سیاسی افکار میں حقیقت پسندی اور عدلیت پسندی کا دلچسپ امتزاج ملتا ہے وہ ”دورِ پیچھے کی طرف اے گردشِ ایام تو“ کی تکرار کرتے ہیں لیکن جدید تحریکات سے بھی اثر قبول کرتے ہیں بشرطیکہ وہ اسلامی تعلیمات کے منافی نہ ہوں۔ اسی چیز نے اقبال کو بیسویں صدی کا سب سے بڑا مفکر اور عظیم مصلح بنا دیا ہے۔

## مطبوعاتِ بزمِ اقبال

|                       |                                     |                |
|-----------------------|-------------------------------------|----------------|
| مجلہ اقبال سے ماہی    | مدیر: ایم۔ ایم شریف۔ بشیر احمد ڈار۔ | سالانہ دس روپے |
| میٹافزکس آف پریشیا    | مصنف علامہ اقبال                    | ۵۔۔۔           |
| انج آف ویسٹ ان اقبال  | مصنف مظہر الدین صدیقی               | ۲۔۔۔           |
| اقبال اینڈ والنٹرائزم | مصنف بشیر احمد ڈار                  | ۶۔۔۔           |
| فکرِ اقبال            | مصنف ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم         | ۱۰۔۔۔          |
| ذکرِ اقبال            | مصنف عبد المجید سائل                | ۵۔۔۔           |
| علامہ اقبال           | مترجمہ صوفی غلام مصطفیٰ بکتر        | ۱۔۸۔۔          |
| فلسفہ اقبال           | مترجمہ بزمِ اقبال                   | ۶۔۔۔           |

طبعی کا پتہ: سکریٹری بزمِ اقبال و مجلس ترقی ادب۔ نرسنگ ہاس گارڈن لالہ پور

## عیسائی تصوف

عیسائیت کا ابتدائی و واجب حضرت عیسیٰ زندہ و موجود تھے پورے معنوں میں تصوف کا دور تھا اور عیسائیت اپنی ابتدائی زندگی میں خالص صوفیانہ طریقت کا بہترین نقشہ تھا۔ حضرت عیسیٰ کی زندگی کا جو نقشہ بائبل سے معلوم ہوتا ہے وہ ایک ایسے صوفی کا ہے جو کشف و مشاہدات اور سبکے زیادہ تعلق باللہ اور شاہد حق کی نعمتوں سے بہرہ ور ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان کے مشاہدات و تجربات انفعالی نہ تھے جیسا کہ بعض صوفیاء کے ہاں ہوتا ہے بلکہ وہ تخلیقی اور فحالی نوعیت کے لحاظ سے بہت با اثر ثابت ہوئے۔ تاہم اس سے انکار کی مجال نہیں کہ ان کی تمام عملی کوششیں اور ان کے شاگردوں کا حلقہ خالص ان کے نفسیاتی تجربات و مشاہدات کا عکس معلوم ہوتے ہیں۔ متی کی انجیل (۲۴، ۱۱) میں ایک جگہ حضرت عیسیٰ کا قول مذکور ہے: ”اور کوئی باب کو نہیں جانتا سوائے بیٹے کے اور اس کے جن پر بیٹا لمبے ظاہر کرنا چاہے۔“ اس فقرے پر اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ حضرت عیسیٰ کے نزدیک مذہب کا تصور بالکل داخلی اور ذاتی ہے جس کا دار و مدار بہت کچھ ایک فرد کا خدا سے تعلق خاص پر ہے اور وہی دوسروں کو اس تعلق کی خصوصیات سے صحیح معنوں میں روشناس کرا سکتا ہے۔ چنانچہ ابتدائی دور کے چند شاگرد جو حضرت عیسیٰ کے ارد گرد جمع ہوئے ایک صوفیانہ حلقہ تھا جس میں حضرت عیسیٰ کی زیر ہدایت ہر ایک خدا سے رابطہ پیدا کرنے کا خواہش مند تھا۔ ”جہاں کہیں دو یا تین میرے نام پر اکٹھے ہیں وہاں میں ان کے نیچے میں ہوں۔“ (متی ۲۰، ۱۸) یہ گویا صوفیانہ حلقے کا بنیادی اصول تھا جس میں ہر شخص اپنے نفس کی گہرائی میں اتر کر حقیقتِ اذلی کے نور سے متور ہو سکتا تھا۔ اس دور میں جب یہ مقدس گروہ ہر طرف سے مصائب میں مبتلا تھا خدا کا یہ وعدہ کہ ”میں دنیا کے آخر تک ہمیشہ تمہارے ساتھ ہوں۔“ (متی ۲۸، ۲۰) ان کی ہمت بندھاتا رہا۔ حضرت عیسیٰ کا مشہور فقرہ ہے کہ ”آسانی باو شہادت تمہارے اندر ہے اور جو کوئی اپنے نفس کو بچا لیتا ہے وہ اس کو ہلاک کرے گا۔“ اس سے بہتر تصوف کی ترجمانی مشکل ہے اور شاید اسی بنا پر مسلمان صوفیاء کے ہاں یہ مقولہ مشہور رہا ہے کہ جس نے اپنے نفس کا عرفان حاصل کیا اس نے اپنے مذہب

کا عرفان کر لیا۔

یوحنا کی انجیل متفقہ طور پر صوفیانہ تصورات پر مبنی بھی جاتی ہے۔ کلیمنٹ (CLEMENT) کے نام سے پکارتا ہے۔ اور بعد کے عیسائی صوفیوں نے اس کے تصورات کو اپنا کر ان کی تشریح کی ہے۔ ڈاکٹر جونز کا خیال ہے کہ مختلف انجیل کے مصنفوں سے بڑھ کر یوحنا رسول نے صوفیانہ مسلک کی تشریح و ترویج کی اور بعد کے صوفیا کے اپنے تصورات اور تجربات کو بیان کرنے کے لیے اسی انجیل کی اصطلاحات اور فقرات سے استفادہ کیا۔ ان کا خیال ہے کہ یوحنا جس عیسائیت کا تصور پیش کرتا ہے وہ خالص انسان کی داخلی واردات و تجربات پر مبنی ہے اور یہی تصوف کا بہترین تصور ہے۔

اس کی مختلف تشبیہات میں سے ”خلق جدید“، انقلاب نفس اور روح خداوندی کا انسان کے اندر سرایت کرنے کے تصورات واضح طور پر صوفیانہ جذبات سے تعلق رکھتے ہیں۔

ایک یہودی سرور کے سوال پر حضرت عیسیٰ کہتے ہیں: ”میں تجھ سے سچ سچ کہتا ہوں کہ جب تک کوئی نئے سرے سے پیدا نہ ہو وہ خدا کی بادشاہت کو دیکھ نہیں سکتا... جب تک کوئی آدمی پانی اور روح سے پیدا نہ ہو وہ خدا کی بادشاہی میں داخل نہیں ہو سکتا...“ تعجب نہ کر کہ میں نے تجھ سے کہا تمہیں نئے سرے سے پیدا ہونا ضرور ہے۔“ (۴: ۳۱، ۳۲)

جدید پیدائش کا یہ تصور صوفیا کے ہاں ایک مسئلہ اصول سمجھا جاتا رہا ہے اور اسی تصور پر علامہ اقبال نے جاوید نامہ میں اپنے مخصوص پیرائے میں بحث کی ہے:

|   |                                |
|---|--------------------------------|
| از طریق زادن اے مرد نکوے  | آدمی اندر بہان چار سوے         |
| ہم بروں جستن بہ زادن می توان  | بند با از خود کشادن می توان    |
| لیکن ایں زادن نہ از آب گل است   | و اند آں مرے کہ او صاحب گل است |
| اس کے بعد اس نئی پیدائش و خلق جدید کو پیدائش اول سے متمیز کرتے ہوئے کہتے ہیں: |                                |
| آں ز مجبور می است ایں از اختیار   | آں نہال و پرہہ با ایں آشکار    |
| آں سکون و سیر اندر کائنات   | ایں سرپا سیر بیرون از جہات     |
| آں کی محتاجی روز و شب است   | وال و گرد روز و شب را مرکب است |

زادِ نطفہ از شکست اشکم است      زادِ نمرود از شکست عالم است  
جان بیدار سے چو زاید در بدن      لرزہ با افتد وریں ویر کمین (تمہید زمینی)  
ایک جگہ ایک عورت سے گفتگو کرتے ہوئے حضرت علیؑ کہتے ہیں کہ: قیامت اور زندگی تو ہیں  
ہوں جو مجھ پر ایمان لاتا ہے گو وہ مر جائے تو بھی زندہ رہے گا۔“ (۲۵، ۱۱)  
مولانا روم نے اسی کے متعلق کہا تھا:

پس قیامت شوقیامت را بہ ہیں      دیدن ہر چیز را شرط است این  
ایک دوسری جگہ کہتے ہیں: ”جو کوئی اس پانی میں سے پئے گا جو میں اسے دوں گا وہ اب تک پیسا  
نہ ہو گا بلکہ جو پانی میں اسے دوں گا وہ اس میں ایک چشمہ بن جائے گا جو ہمیشہ کی زندگی کے لیے جاری رہے  
گا۔“ (۴، ۱۴۱-۱۵) ”وہ آب حیات بھی ہے اور رزق حیات بھی (یوحنا ۴، ۲۵) اور یہ تم بھی ممکن ہے جب  
انسان اپنے آپ کو خدا کے قدموں کا جو بچھے اور اسی کے اخلاق حسنہ سے اپنے آپ کو متصف کرنے کی  
کوشش کرے۔“

یوحنا رسول کے مطابق ”خدا محبت ہے“ (یوحنا ۸، ۱) ”خدا نور ہے“ (یوحنا ۱، ۹) اور ”خدا  
روح ہے“ (۲، ۲۲) انجیل کے ان تین مختلف فقرہوں میں تصوف کی ساری کائنات سما جاتی ہے۔  
حقیقتِ مطلقہ انسانی عقل و فہم کی رسائیوں سے وراں الودا رہے اور ہر قسم کے لوگ اپنے اپنے مذاق  
کے مطابق خدا کی ان گنت صفات کو سمجھنے کی کوشش کرتے رہتے ہیں۔ لیکن ایک صوفی صافی کے  
لیے اس کا مجسمہ محبت، نور اور روح ہونا ہی اس کی حقیقت کا آئینہ دالہ ہے اور اسی میں ان کو اپنے  
نظریہ حیات کی جھلک ملتی ہے۔

تصوف میں سلوک کی آخری منزلیں اٹھ رہے ہیں جہاں سالک محسوس کرتا ہے کہ وہ خالق کائنات کی ذات  
و صفات میں مدغم ہو چکا ہے۔ یہ تصور یوحنا کی انجیل میں نمایاں طور پر ملتا ہے۔ پندرہویں باب میں انگور  
کے درخت اور انگور کی مثال دے کر سمجھانے کی کوشش کی ہے کہ جس طرح درخت اور انگور ایک دوسرے  
کے بغیر نشو و نما نہیں پاتے بلکہ دونوں کو ایک ہی جگہ سے خوراک ملتی ہے اس طرح انسان اور خدا کا رشتہ  
ہے۔ وہ ایک دوسرے سے علاحدہ ہوتے بھی ایک دوسرے سے منسلک ہیں اور اسی اتحاد ہی میں  
انسان کی زندگی ہے۔ ”تم مجھ میں قائم رہو اور میں تم میں۔ جس طرح ڈالی اگر انگور کے درخت میں قائم نہ  
رہے تو اپنے آپ سے پھل نہیں لاسکتی اسی طرح تم بھی اگر مجھ میں قائم نہ رہو تو پھل نہیں لاسکتے۔ میں انگور



ان کو بھوک لگی تھی اور انجیر کا درخت دیکھ کر وہ پھل کھانے کے لیے روانہ ہوئے لیکن پاس پہنچ کر معلوم ہوا کہ درخت پر پھل نہیں۔ وہ کئی جگہ کہتے نظر آتے ہیں کہ کوئی شخص اس دن کی بابت نہیں جانتا سوائے خدا سے تعالیٰ کے۔ اس کے برعکس یوحنا کی انجیل میں کئی جگہ ایسے واقعات ملتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰ کو مستقبل یا ماضی کے تمام واقعات کا مکمل علم تھا۔ مثلاً پہلے باب میں یسوع اور تین ایل کی گفتگو سے یہ چیز ثابت ہوتی ہے کہ حضرت عیسیٰ کو اس اجنبی شخص کے متعلق یقینی علم روحانی ذریعہ سے معلوم ہوا۔ اسی طرح چوتھے باب میں سامریہ کی ایک عورت پانی بھرنے یعوب کے کنوئیں پر آئی۔ اس سے گفتگو کرتے ہوئے حضرت عیسیٰ نے اس عورت کی گذشتہ اور موجودہ زندگی کے متعلق جو باتیں کہیں اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یوحنا کے نزدیک ان کا علم ماورائی تھا۔ اسی طرح چھٹے باب کا یہ فقرہ (۶۴) کہ "تیسرے شروع سے جانتا تھا کہ جو ایمان نہیں لاتے وہ کون ہیں اور کون مجھے پکڑوائے گا؟" اسی غیر معمولی ذریعہ علم کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔ سولہویں باب کی آیت ۳۰ میں مسیح کے شاگردوں کا یہ فقرہ کہ "اب ہم جان گئے کہ تو سب کچھ جانتا ہے اور اس کا محتاج نہیں کہ کوئی تجھ سے پوچھے" اسی حقیقت کی طرف متوجہ کرتا ہے آخری باب ۲۱ کی آیت ۱۷ میں پطرس کہتا ہے "اے خداوند! تو سب کچھ جانتا ہے۔"

اس کے ساتھ ساتھ اس انجیل میں یہ تصور بھی ملتا ہے کہ مسیح اس ارضی زندگی سے پہلے ملکوتی زندگی بھی بسر کر چکے ہیں جہاں انہوں نے خدا سے بالمشافہ گفتگو کی ہے اور اسے دیکھا ہے اور اس کا ماورائی علم اسی وجہ سے ہے۔ جہاں تک تفصیلات اور الفاظ کا تعلق ہے اس سے یہی اندازہ ہوتا ہے کہ یہ "شنید" و "دید" روحانی و معنوی نہیں بلکہ "جسمانی" یا "مکانی" ہے۔ وہ آسمانی باتیں کرتا ہے اس لیے کہ وہ "آسمان سے اتر رہا ہے" (۱۲: ۱۱-۱۳) اسی طرح چھٹے باب میں جب اس نے کہا کہ وہ ہی وہ "روٹی ہے جو آسمان سے اتری ہے" (۵: ۸)، تو اس کے شاگرد کچھ گھبرائے اور اس پر یسوع نے کہا: "اگر تم ابن آدم کو اوپر جاتے دیکھو گے جہاں وہ پہلے تھا تو کیا ہو گا؟" (۶: ۶۲) اس سلسلے میں وہ تمام فقرات بھی شامل کر لینے چاہئیں جو قدم عیسیٰ کے متعلق اس سے پہلے نقل کئے جا چکے ہیں۔ خدا کی روٹی وہ ہے جو آسمان سے اتر کر دنیا کو زندگی بخشتی ہے" (۶: ۳۲) "میں خدا سے صلا ادا آیا ہوں" (۸: ۲۲)۔ یہودیوں سے خطاب کرتے ہوئے یسوع کہتے ہیں: "تم نیچے کے ہو میں اوپر کا ہوں۔ تم دنیا کے ہو، میں دنیا کا نہیں ہوں۔" (۸: ۲۳-۲۴)۔ سولہویں باب میں ان کے شاگردوں کے اقرار و ایمان سے بھی یہ چیز معلوم ہوتی ہے کہ وہ حضرت عیسیٰ کو اس خفیت سے تسلیم کر چکے تھے کہ ان کا وجود ازلی ہے اور وہ عالم الغیب ہیں۔ اب ہم جان گئے تو سب کچھ جانتا ہے اور اس کا محتاج نہیں کہ



کوئی تجھے پوچھے۔ اس سبب ہم ایمان لاتے ہیں کہ تو خدا سے نکلا ہے۔“ (۳۰)

اس کے بعد ایک اور اہم مسئلہ ہے جس کو صوفیانہ اصطلاح میں وسیلہ کہا جاتا ہے۔ ہر پیغمبر خدا اور انسانوں کے درمیان ایک طرح کا وسیلہ ہوتا ہے اور عوام اسی کے ذریعہ خدا تک پہنچتے اور اس کی حمایت و بخشش و اکرام کی نعمتوں سے مالا مال ہوتے ہیں۔ لیکن ان کے فرائض کا سب سے اہم کام یہ ہے کہ وہ انسانوں کو خدا تک پہنچادیں اور اس عمل میں ان کی حیثیت محض ابلاغ و ترغیب کی ہے۔ جب انسان اس منزل تک پہنچ جاتا ہے تو پیغمبر کا فرض پورا ہو جاتا ہے۔ یہی وہ حیثیت ہے جس کا ذکر تقریباً تمام اناجیل میں حضرت مسیح سے منسوب ہے۔ مثلاً لوقا کے پیہر صویں باب میں جو دو بھائیوں کی تشیل بیان کی گئی ہے۔ اس میں یہ حقیقت صفر ہے کہ جب انسان بے وفائی کے بعد وفاداری کی طرف رجوع کرتا ہے تو اس کے بعد پیغمبر کا کام ختم ہو جاتا ہے۔ مسیح کا کام یہ تھا کہ وہ انسانوں کو خدا تک پہنچے اور اس کا قرب حاصل کرنے میں مدد دے لیکن جو سی وہ کام تکمیل تک پہنچا تو انسان اور ان کا خدا کے ساتھ معاملہ رہ جاتا ہے اور حضرت عیسیٰ کا وجود ختم ہو جاتا ہے۔ وہ مردہ انسانوں میں امید کی روح پھونکتا ہے، وہ موت کی جگہ حیات کا پیغام لاتا ہے لیکن اس کی یہ حیثیت صرف اس لیے ہے کہ وہ خدائے قدوس کا پیغام پیش کرتا ہے۔ وہ دنیا میں باؤٹا قائم کرنے آیا ہے۔ لیکن یہ بادشاہت اس کی اپنی نہیں بلکہ خدا کی ہے جو سب انسانوں کا بلا تفریق باپ ہے۔ اس کی تمام تعلیم کا مرکز و محور خدا اس کی ذات نہیں بلکہ اس کا اور انسانوں کا باپ یعنی خدا ہے۔ اس نے کبھی یہ دعویٰ یا مطالبہ نہیں کیا کہ لوگ اس کی اس طرح تقدیس کریں جس طرح انہیں خدا کی کرنی چاہیے۔

لیکن جب ہم یوحنا کی انجیل کا مطالعہ کرتے ہیں تو ویسے کا یہ تصور یکسر بدل جاتا ہے۔ مثلاً ایک جگہ آتا ہے کہ ”جس طرح باپ اپنے آپ میں زندگی رکھتا ہے اسی طرح اس نے بیٹے کو بھی یہ بخشا کہ اپنے آپ میں زندگی رکھے۔“ (۲۶:۵)۔ اس جگہ دونوں کا عمل ایک ہی ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ خدا اپنی ذات سے حیات بخش ہے اور مسیح کی یہ صفت اس سے مستعار ہے۔ ”جس طرح باپ مردوں کو اٹھاتا اور زندہ کرتا ہے اسی طرح بیٹا بھی جنہیں چاہتا ہے زندہ کرتا ہے۔“ (۲۱:۵)۔ اس فقرے میں حضرت مسیح کی ذاتی خواہش اور ذاتی ارادے کی کارفرمائی نظر آتی ہے، اسے خدا کی طرف سے ”ہر بشر پر اٹھانے دیا گیا ہے“ (۲:۱۵) اسے ابدی زندگی دینے کا مکمل اختیار ہے۔ اور اسی طرح وہ واپس بھی لے سکتا ہے (۱۸:۱۰)

ایک دوسری جگہ آتا ہے: "تم میری محبت میں قائم رہو۔ اگر تم میرے حکموں پر عمل کرو گے تو میری محبت میں قائم رہو گے۔ جیسے میں نے اپنے باب کے حکموں پر عمل کیا ہے اور اس کی محبت میں قائم ہوں" (۱۰۱۵)۔ اسی طرح ایک دوسری جگہ لکھا ہے: "اور وہ جلال جو تو نے مجھے دیا ہے میں نے انہیں دیا ہے تاکہ وہ ایک ہوں جیسے ہم ایک ہیں۔ میں ان میں اور تو مجھ میں تاکہ وہ کامل ہو کر ایک ہو جائیں" (۲۲، ۱۷)۔ ان تمام جہتوں سے ایک چیز واضح ہو جاتی ہے کہ کوئی انسان خدا سے بلا واسطہ رابطہ قائم نہیں کر سکتا۔ احکام کی پیروی سے خدا کی محبت حاصل نہ ہوگی بلکہ مسیح کی ہوگی۔ جلال خداوندی بلا واسطہ خدا سے بندوں کی طرف منتقل نہیں ہوگا بلکہ مسیح کے واسطے سے ہوگا۔ اگر انسان مسیح کے پیش کردہ احکام فرمانبرداری سے بجا لائیں تو وہ خدا کی محبت کے سزاوار نہیں ہوں گے بلکہ صرف مسیح کی محبت کے حقدار ہوں گے۔ اس تصور کی خصوصیت واضح ہو جائے گی اگر مندرجہ ذیل قرآنی آیت کو سامنے رکھا جائے:

قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم (۳۰، ۳۶) کہ دو اگر تم خدا سے محبت رکھتے ہو تو میرا اتباع کرو خدا تم سے محبت کریگا اور تمہارے سب گناہ معاف کر دیگا۔ یہاں احکام کی نسبت پیغمبر سے ہے لیکن اس کے نتیجے میں محبت و مغفرت کا عمل انسان اور خدا میں بلا واسطہ ردنا ہوتا ہے اور اس میں کسی واسطے یا واسطہ کی حاجت نہیں۔ یہی وہ تصورات ہیں جو بعد میں عیسائی تصوف اور اسلامی تصوف میں مختلف شکلوں اور مختلف اصطلاحات کے لباس میں ملتے ہیں عیسائیت کی تاریخی تشکیل میں پولوس رسول کا حصہ بہت اہم ہے اور اکثر لوگوں کا خیال ہے کہ عیسائیت کی موجودہ شکل حضرت عیسیٰ کی تعلیم کا نتیجہ نہیں بلکہ پولوس کی تعبیر کا نتیجہ ہے۔

پولوس ملکیہ کے شہر خرسوس کا باشندہ تھا۔ نسلاً اور مذہباً وہ یہودی تھا اور خاندانی روایت کے مطابق وہ فریسیوں میں سے تھا۔ خرسوس کا شہر یونانی اور قدیم اذکار کا مرکز تھا اور مشہور ہے کہ پولوس کے زمانے میں چند رواقی فلسفی اس شہر میں موجود تھے۔ رواقی فلسفہ یونانی فکر اور اسرائیلی مذہب کا مجموعہ کہلا سکتا ہے کیونکہ تقریباً سب ابتدائی مشہور رواقی مفکرین اسرائیلی ہی تھے۔ بعض ناقدین کا خیال ہے کہ پولوس کے تصورات اور عیسائی عقاید خالص یونانی فلسفہ کی پیداوار تھے اور بعض کا خیال ہے کہ یہ یہودی روایات ہی کی ترقی یافتہ شکل تھی لیکن ہمیں ان متنازعہ فیہ امور کے تصفیہ کرنے کی ضرورت نہیں۔

اپنی تحریروں میں پولوس نے یونانی اثر کا کوئی ذکر نہیں کیا اور جیسا کہ تاریخ سے معلوم ہوتا ہے اس نے کوئی رسمی تعلیم بھی نہیں لی۔ اس سے یہی اندازہ ہوتا ہے کہ جو کچھ یونانی فکر کے اثرات اس کی تحریروں میں نظر آتے ہیں وہ محض شنید اور ماحول کے اثر کا نتیجہ ہیں۔ دوسری طرف وہ کھلم کھلا اس چیز کا اعتراف کرتا نظر آتا ہے کہ وہ "عبرانیوں کا عبرانی" ہے۔ اور اسی وجہ سے اس نے ابتدائی زندگی میں عیسوی مذہب کے پیروؤں کے خلاف شدید ظلم و انتہائی تشدد کا سلوک روا رکھا کیونکہ اس کے اس وقت کے خیال کے مطابق عیسائی مذہب کی کامیابی اسرائیلی مذہب کی تباہی و نامرادی کے مترادف ہوگی۔ لیکن اچانک دمشق جاتے ہوئے جہاں وہ عیسائیت کی منظم بیخ کنی کے لیے جا رہا تھا اسے حضرت عیسیٰ کی شبیہ رویا میں دکھائی دی جس کے مشاہدے کے بعد وہ عیسائی ہو گیا۔ عہد جدید کے مختلف خطوط اور اعمال کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ پولوس صوفیانہ مشاہدات کا عادی تھا اور کسی جگہ اس نے مختلف رویا کا ذکر کیا ہے۔ لیکن اس خاص رویا کا ذکر ہمارے لیے خاص طور پر اہم ہے کیونکہ اس کے باعث اس کی زندگی ایک نئے دور میں داخل ہوئی۔

اعمال باب ۹ میں مذکور ہے کہ جب پولوس سفر کرتے کرتے دمشق کے نزدیک پہنچا تو ایسا ہوا کہ یکایک آسمان سے ایک نور اس کے گرداگرد آچمکا اور وہ زمین پر گر پڑا اور یہ آواز سنی کہ اے ساؤل! اے ساؤل! تو مجھے کیوں ستاتا ہے؟ اس نے پوچھا اے خداوند! تو کون ہے؟ اس نے کہا میں یسوع ہوں جسے تو ستاتا ہے۔ مگر اٹھ شہر میں جا اور جو تجھے کرنا ہے وہ تجھ سے کہا جائے گا۔ اس کے بعد ساؤل زمین پر سے اٹھا۔ لیکن جب آنکھیں کھولیں تو اس کو کچھ نہ دکھائی دیا۔ اور لوگ اس کا ہاتھ پکڑ کر دمشق میں لے گئے اور وہ تین دن تک نہ دیکھ سکا۔ اور نہ اس نے کھا یا پیا۔ اس کے بعد باب ۲۲ اور ۲۶ میں حقوڑے سے اختلاف سے یہ واقعہ درج ہے۔

اگرچہ پولوس کے نزدیک اس کا یہ مکاشفہ اور رویا دوسرے اصحاب مسیح کی طرح کا ہے (اکرختیون ۱۵، ۵-۸) لیکن عیسائیت کا جو تصور اس نے پیش کیا وہ دوسرے رسولوں کی طرح مستعار نہیں۔ اس کے لیے وہ کسی انسان کا مہون منت نہیں۔ اس نے حضرت عیسیٰ اور عیسائیت کے متعلق جو کچھ جانا سمجھا اور جس کی اس نے تبلیغ کی وہ سر تا پا اس کے اپنے داخلی مکاشفات پر مبنی ہے اور یہاں کہیں کوئی مصدقہ روایت اس کے اپنے تصور کے خلاف نظر آئی اس نے اپنے مکاشفاتی علم کے سامنے روگردانی۔ گنتیوں کے نام خط میں (باب اول، ۱۱-۱۲) مذکور ہے: پولوس کی طرف سے جو نہ انسانوں کی

اسی طرح اسرائیلیوں کے مصر سے نکلنے کے بعد جب وہ صحرا میں پھرتے رہے تو ایک چٹان غائبانہ طور پر ان کے ساتھ ساتھ تھی۔ اس واقعہ کا ذکر کرتے ہوئے اسی خط کے دسویں باب کی چوتھی آیت میں پولوس کہتا ہے: ”وہ اس روحانی چٹان سے پانی پیتے تھے جو ان کے ساتھ ساتھ چلتی تھی اور وہ چٹان مسیح تھا۔“

پھر ایک جگہ درویشوں کے نام خط ۹، ۸-۱۱ پہلے روح خداوندی کو روح مسیح کے ساتھ مائل قرار دے کر ساتھ ہی ایسے مسیح کے فرائض کو دیا گیا ہے۔ ”تم جہاں نہیں بلکہ روحانی ہو بشرطیکہ خدا کی روح تم میں بسی ہوئی ہے مگر جس میں مسیح کی روح نہیں وہ اس کی نہیں اور اگر مسیح تم میں ہے تو بدن تو کُنہ کے سبب مردہ ہے مگر روح استبازی کے سبب زندہ ہے۔“

مسیح کی ذات کے متعلق یہ تمام تصورات درحقیقت حضرت عیسیٰ کی تعلیم سے ماخوذ نہ تھے بلکہ قدیم یونانی مذاہب اور ہم عصر مذہبی تصورات سے مستعار لیے گئے تھے۔ ان میں تمام قدیم قوموں کے فلسفیانہ اور صوفیانہ انکار کی آمیزش تھی اور اسی لیے پولوس کی تعبیر عیسائیت یوحنا سے زیادہ تصوف اور صوفیانہ خیالات کی ترویج کا باعث بنی۔ مسیح کا تصور وہی قدیم لوگوں کا تخیل تھا جو زرتشتی مذہب سے یونان میں داخل ہوا۔ اور ہرکلیٹس اور افلاطون سے ہوتا ہوا فیلو، یوحنا اور پولوس میں آسودہ ہوا۔ فرق صرف یہ تھا کہ فیلو کے ہاں یہ لوگوں کا کلمہ مسیح کے بغیر موجود تھا اور پولوس اور یوحنا کے ہاں یہ لوگوں میں مسیح کا روپ دھار لیتا ہے۔ مسلمان صوفیاء کے ہاں یہی نظریہ بعد میں آل حضرت کی ذات کے ساتھ وابستہ ہو کر حقیقتِ محمدیہ بن جاتا ہے۔

پولوس یہ دعویٰ کر رہا ہے کہ اس نے دین عیسوی اس لیے قبول کیا کہ اس نے حضرت عیسیٰ کو مکاشفہ میں دیکھا اور اس کے بعد اس نے کسی حواری یا رسول سے ملنے کی ضرورت محسوس نہیں کی بلکہ اپنی تمام تعلیم کا دار و مدار محض اس مکاشفہ پر رکھا اور یہ طریقہ کار بالکل صوفیانہ تحریک کی جان ہے اور اسی لیے مآخذین کا خیال ہے کہ زمانہِ باعد کے تمام عیسائی صوفی پولوس کو اپنا راہنما سمجھنے میں حق بجانب تھے۔ اس اندرونی جذب و دیوانگی کی بنیاد شریعت و طریقت کی آویزش اور اول الذکر کے مقابلہ پر مؤخر الذکر کی برتری لازمی تھی۔ چنانچہ پولوس کے صحیفوں میں باجائے شریعت کے خلاف نہ صرف جذبہ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ بغض و عناد پایا جاتا ہے۔ اسی بنا پر اس نے حضرت عیسیٰ کی تاریخی زندگی کو کبھی درخور اعتناء نہ سمجھا اور ہمیشہ ہر بات کا فیصلہ کرنے کے لیے مکاشفات اور دیوانگی طرف رجوع کیا۔

(باقی)

محمد ثروت خان

# عہد غزنوی کی علمی و ادبی سرگرمیاں

## (۲) غزنوی دور کے شہزنگار

عہد غزنوی میں شہری کے ساتھ ہی شہزنگاری کو بھی فروغ ہوا۔ اس دور کے اہل علم اور شہزادوں نے اگرچہ شہزاد کی طرح، مانہ سر پرستیوں سے محروم رہے لیکن اس کے باوجود اس عہد کا شہری سرمایہ نظم کے مقابلہ میں بہت زیادہ سے بلکہ فی الحقیقت یہی وہ علمی و ادبی سرمایہ ہے جس کی بدولت غزنوی دور کو علم و ادب کی تاریخ میں ایک بلند مقام حاصل ہے۔

### مدارس

مصنفوں اور شہزادوں کے ساتھ اگرچہ غزنوی کے حکمرانوں کا سلوک عباسی خلفاء کی طرح حوصلہ افزا نہیں تھا لیکن یہ کمنا بھی صحیح نہ ہو گا کہ وہ اس طرف سے قطعی غافل تھے۔ حکومت نے عالموں اور مصنفوں کی امداد کے مختلف طریقے نکال رکھے تھے۔ ان کو سرکاری عہدے دیتے جاتے تھے۔ سفارتوں پر روانہ کیا جاتا تھا۔ محکمہ قضاۃ پر نوازاں ہی کی اجارہ داری تھی اور ان سب سے بڑھ کر یہ کہ وہ مدرسوں میں معلم اور مدرس کی حیثیت سے فرائض انجام دیتے تھے۔ یہ مدرسے مملکت میں ہزاروں کی تعداد میں قائم تھے۔ محمود غزنوی، مسعود اور ابراہیم کے زمانہ میں تو اس طرف خاص طور پر توجہ دی گئی۔ حکومت ان مدرسوں کو امداد دیتی تھی اور ان کے اخراجات کے لیے بڑی بڑی جاگیریں وقف تھیں۔ اس کی بھی مثالیں ملتی ہیں کہ عوام چندہ جمع کر کے مدرسے قائم کرتے تھے اور ان کے لیے املاک وقف کر دیتے تھے۔ اس منظم تعلیمی نظام کی وجہ سے اس دور کے علما کو ایک ایسے زمانہ میں جب کہ زندگی نہایت ارزاں تھی، کم از کم ایک قسم کی معاشی یکسوئی حاصل ہوتی تھی اور وہ اس قابل تھے کہ پورے سکون و اطمینان کے ماحول میں بغیر کسی پابندی کے تصنیف و تالیف کے مشاغل اختیار کر سکیں۔ عہد غزنوی کے مصنفوں کے حالات

سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ مالی بد حالی کا بالعموم شکار نہیں ہوتے تھے اور ایک عالم اور مصنف کے لیے یہ بہت بڑی نعمت ہے۔ علاوہ اس کے ماحول بھی سازگار تھا اور تحقیق کرنے کے لیے غزنی اور دوسرے شہروں میں اچھے خاصے کتب خانے بھی تھے۔

اہل علم کی دربار سے بے تعلقی

علماء اور حکام کے سرکاری سرپرستی سے محروم ہونے کی ایک بڑی وجہ خود داری کا وہ جذبہ بھی ہے جو اس قسم کے لوگوں اور تخلیقی صلاحیت رکھنے والوں کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے۔ ایک بڑا عالم جھوٹی خوشامد سے دور ہوتا تھا۔ اور اس کے پاس بادشاہ کو جا اور بنے جا خوش کرنے کا کوئی طریقہ نہیں ہوتا تھا۔ غیر فانی ادب پارے اور علمی شاہکار ہمیشہ خونِ جگر سے تیار ہوتے ہیں۔ وہ اپنے دل کی خواہش سے تکمیل پاتے ہیں دوسروں کے کہنے پر ظہور میں نہیں آتے۔ اس لیے اس قسم کے کام کرنے والے درباروں سے دور ہی رہتے تھے۔ چنانچہ اس دور کے تمام شاہکار شاہی دربار کی حد سے باہر ہی مکمل ہوئے۔ قانون مسعودی پر مسعود نے البیرونی کو سونے میں تلوا دیا لیکن جب یہ رقم اس کو دی گئی تو اس نے لینے سے انکار کر دیا۔ خود شعرا میں بھی فردوسی کو جو خیر فانی عظمت حاصل ہوئی وہ سلاطین غزنی کے قصیدہ گو شاعروں کو حاصل نہ ہو سکی۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ شاہنامہ اس کے اپنے دل کی آرزو تھی اور وہ کسی سلطان کی خواہش کا نتیجہ نہیں تھا۔ اسی طرح سنائی نے بھی اسی وقت عظمت حاصل کی جب وہ دربار سے علاحدہ ہو گئے۔ عہد غزنوی کے یہی دو شاعر ہیں جن کے تہ پارے عظیم کہلانے کے متحق ہیں اور جن کو قبول عام اور بقائے دوام حاصل ہوا اور یہ دونوں دربار سے باہر مرتب ہوئے۔

ممتاز نثر نگار

آئیے اب ہم اس عہد کے نثر نگاروں پر بھی فرداً فرداً ایک نظر ڈالیں۔ سب سے پہلے ادب اور لسانیات کو لیجئے۔ اس موضوع پر ہمیں تین بڑے مصنف نظر آتے ہیں۔ جوہری، ہمدانی اور ثعلبی۔ جوہری،

جوہری کا پورا نام ابو نصر اسماعیل جوہری ہے۔ ترکی النسل ہیں اور فاراب میں پیدا ہوئے تھے اس دور کے اہل علم میں تحقیق اور جستجو کا جو جذبہ پایا جاتا تھا جوہری اس کے بڑے اچھے نمائندہ ہیں۔ انہوں نے دور دراز لہجہ اور میں تحصیل علوم کی اور اس کے بعد عربی زبان میں مہارت حاصل کرنے اور

اپنی مجوزہ لغت کے لیے مواد حاصل کرنے کے لیے عراق، شام اور حجاز کا سفر کیا۔ انہوں نے نہرہ اور مضر کی زبان پر خاص طور پر توجہ دی۔ اس کے بعد نیشاپور آکر سکونت اختیار کر لی جہاں ۳۹۳ھ یا ۳۹۸ھ یا ۳۹۹ھ میں وفات پائی۔ وہ نیشاپور میں عربی صرف و نحو اور خوشنویسی کی تعلیم دیتے تھے۔ نیشاپور ہی میں انہوں نے اپنی شہرہ آفاق کتاب ”معالم لغات“ مرتب کی جو صحاح جوہری کے نام سے مشہور ہے اور فیروز آبادی کی قاموس سے زیادہ صحیح سمجھی جاتی ہے۔ جوہری اس لغت کو اپنی زندگی میں صرف ”د“ کی روایت تک صاف کر سکے تھے۔ باقی حصہ ان کی موت کے بعد صاف کیا گیا چھپرہ لغت دان ہونے کے علاوہ اعلیٰ درجہ کے خوشنویس بھی تھے اور وہ اپنے خط کی عمدگی میں مشہور خطاط ابن مقلہ اور مہبل کے برابر سمجھے جاتے تھے۔ ان کا لکھا ہوا قرآن سودینار میں فروخت ہوتا تھا۔

### ہمدانی

بدیع الزمان ہمدانی ہرات کا رہنے والا تھا اور اسی شہر میں اس نے ۳۹۸ھ میں وفات پائی۔ ہمدانی عربی زبان کا ایک بے مثل ادیب ہے۔ اس کی کتاب ”مقامات ہمدانی“ عربی ادب کی بلند پایہ کتابوں میں شمار ہوتی ہے۔ اس کا طرز تحریر بعد کے ادیبوں کے لیے عرصہ دراز تک نمونہ بنا رہا۔ حریری نے اپنی شہرہ آفاق کتاب ”مقامات حریری“ اس کے انداز میں لکھی ہے۔ ہمدانی نے مقامات کے علاوہ نثر میں اور کتاہیں بھی لکھی ہیں وہ شاعر بھی تھا اور بقول ابن خلدن اس کی نظم ملیح ہوتی ہے۔ ہمدانی کی موت کا واقعہ بڑا دردناک ہے۔ اس کو سکتہ ہو گیا تھا۔ لوگ سمجھے کہ مر گیا اور جلدی میں دفن کر دیا۔ بعد میں رات کے وقت جب قبر سے پچھنے کی آوازیں آئیں تو لوگوں نے کھود کر نکالا۔ لیکن ہمدانی کے دل پر قبر کا ایسا بول بیٹھ گیا تھا کہ وہ جانبر نہ ہو سکا اور فوراً مر گیا۔

### ثعلبی

ابو المنصور عبد الملک ثعلبی (۳۵۰ - ۴۲۹) نیشاپور کے رہنے والے تھے۔ لیکن انتقال غزنی میں ہوا۔ وہ ادب اور تاریخ میں امام وقت سمجھے جاتے تھے اور ان چند مصنفوں میں سے تھے جن کا دربار غزنی سے مستقل تعلق تھا۔ بعد ازاں حاکم غلیف سے محمود غزنوی کے لیے بمین الدولہ کا خطاب انہوں نے ہی حاصل کیا تھا۔ محمود کے بھائی نصر کی فرائض پر جو ۳۸۹ھ سے ۳۹۵ھ تک خراسان کا گورنر تھا وہ کتاب القروہ کے نام سے ایک تاریخ لکھی اور اپنی مشہور کتاب ”تہذیب“ کا تہہ مسعود کے نام معنون کیا تھا۔

علامہ تعلیٰ برے کثیر التصانیف تھے۔ خوش قسمتی سے ان کی کتابوں کی ایک بڑی تعداد اب تک محفوظ ہے اور متعدد کتابیں طبع بھی ہو گئی ہیں۔ ان کی تصانیف میں سب سے زیادہ مشہور تہذیب الدہری فی مجالس اہل العصر ہے۔ یہ عربی زبان کے شعراء کا ضخیم تذکرہ ہے اور چار جلدوں میں ہے۔ خاص طور پر عربی زبان کے غیر عرب شعراء کے حالات اور انتخاب کلام دیکھنے کے لیے ایک نادر کتاب ہے۔ تعلیٰ کی "کتاب الفرز فی سیر الملوک" جو کا ذکر اوپر ہو چکا ہے ایک خالص تاریخی تصنیف ہے جس میں تخلیق آدم سے سلطان محمود غزنوی کے سب جلدوں تک تمام اقوام کے حالات لکھے ہیں۔ اس میں بائیس ابواب ہیں۔ گیارہ ابواب ایران، مصر، یمن، روم، شام، ترک اور چین کے قبل از اسلام کی تاریخ سے متعلق ہیں۔ باقی ابواب میں ایک باب برائے پر اور آخری باب سبکتگین کے حالات پر ہے۔ کامل کتاب نایاب ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ایک نفیس نسخہ فرانس کے کتب خانہ ملی میں محفوظ ہے۔ معلوم نہیں کہ اس میں کتاب کا آخری باب موجود ہے یا نہیں۔ اگر موجود ہے تو سبکتگین کے عہد کے بعض تاریک گوشوں پر ممکن ہے کہ اس سے کچھ روشنی پڑے۔

تعلیٰ کی دوسری تصانیف تفریحی ادب، ضرب الامثال، بلاغت اور لغت پر مشتمل ہیں۔ ان میں بعض مثلاً لطائف المعارف اور لطائف والظرائف وغیرہ اگرچہ لطیفوں کی کتابیں ہیں لیکن تاریخی واقعات اور مفید معلومات کا ایسا اچھا ماخذ ہیں جن سے ابھی تک فائدہ نہیں اٹھایا گیا۔

### مشکال

بدیع الزمان ہمدانی نے جس طرز تحریر کی بنیاد ڈالی تھی اس نے جلد ہی مقبولیت حاصل کر لی اور غزنوی دور ہی میں وہ مصنفوں نے اس طرز تحریر میں امتیاز حاصل کر لیا۔ ان میں ایک عقی ہے جس کا تذکرہ آگے مورخوں کے سلسلہ میں کیا جائے گا اور دوسرا ابو نصر مشکال ہے۔ ابو نصر مشکال متوفی ۴۲۹ھ اس دور کے مشہور مؤرخ بہت ہی کا شاگرد تھا اور مسعودی کے زمانہ میں دیوانہ رمالی کا عہدہ اس کے سپرد تھا۔ مشکال عربی میں اشعار بھی کہے اٹھتے لیکن اس کی شہرت زیادہ تر "مقامات" کی وجہ سے ہے جو ہمدانی کے طرز پر اس نے لکھی ہے۔

### دوسرے مصنف

اوپر جن ادیبوں کا ذکر ہوا ہے وہ سب عربی زبان میں لکھتے تھے جو نشر کے لیے محفوظ ہو گئی تھی لیکن عہد غزنوی میں فارسی نشر میں بھی تصانیف کا آغاز ہو گیا تھا۔ خصوصاً فارسی شاعری کے



قواعد و ضوابط اسی دور سے مدون ہونا شروع ہوئے۔ چنانچہ بہرام سرخسی نے فن شعر کے متعلق کئی کتابیں لکھیں اور فرخی نے ہم بیان و معانی میں ترجمان البلاغت کے نام سے ایک ضخیم کتاب لکھی۔ یہ کتابیں جلد ہی شاعری کا نصاب مقرر ہو گئیں۔ فردوسی کے بھانجے اسدی نے "لغت فرس" کے نام سے فارسی کی ایک لغت بھی تیار کی۔ اس نے ابو منصور موفقی کی قرابادین کا ترجمہ بھی فارسی میں کیا۔ یہ قرابادین فارسی کا قدیم ترین مخطوطہ ہے جو اس وقت موجود ہے۔ اسدی کی لغت ۸۹۷ھ میں گونجن میں طبع ہو چکی ہے۔

### فقہاء و محدثین

مذہبی علوم کا جہاں تک تعلق ہے اس دور میں فقہاء اور محدثین کی ایک کثیر تعداد نظر آتی ہے۔ چوتھی صدی ہجری کے بعد سے اگرچہ اسلامی دنیا مستقل فقہی مذاہب میں تقسیم ہو گئی تھی اور تقلید کی روح تیزی سے سرایت کرتی جا رہی تھی لیکن اس کے باوجود اس دور کے علما میں ایک بڑی تعداد ایسی نظر آتی ہے جو درجہ اجتہاد پر پہنچے ہوئے تھے۔ ان میں خاص طور پر حاکم اور بیہقی کا پایہ بہت بلند ہے۔ فقہ اور حدیث کا طالب علم آج بھی ان تحقیقات کو نظر انداز نہیں کر سکتا جو ان علوم میں ان دو محدثین نے کی ہیں۔

### حاکم نیشاپوری

ابو عبد اللہ محمد حاکم نیشاپوری (۳۲۱ - ۴۰۵) سامانی اور غزنوی دونوں عہد سے تعلق رکھتے ہیں۔ وہ سامانی دور میں جرجان اور نیشاپور کے قاضی رہ چکے تھے اور اسی رعایت سے وہ عالم عرف سے مشہور ہوئے۔ ان کی زندگی کے آخری اٹھارہ سال غزنوی دور میں گزرے۔ حاکم اپنے زمانہ میں علمائے حدیث کے امام تھے۔ ان کی تصانیف کی تعداد بے شمار ہے۔ ان میں دو کتابیں بہت اہم ہیں۔ ایک مستدرک علی الصحیحین اور دوسری "معرفت علوم الحدیث"۔ مستدرک میں انہوں نے وہ احادیث جمع کی ہیں جو بخاری اور مسلم کی شرائط پر پوری اترتی ہیں لیکن امام بخاری اور امام مسلم نے ان کو اپنے مجموعوں میں شامل نہیں کیا۔ بعد کے ناقدین حدیث نے حاکم کی جمع کردہ ان احادیث میں سے بعض کو رد کر دیا اور بعض کو تسلیم کر لیا۔ کتاب "معرفت علوم الحدیث" میں حاکم نے باون ایسے علوم اور شرائط سے بحث کی ہے جو فن حدیث کے اصول و ماخذ کی حیثیت رکھتے ہیں اور فن حدیث کی تکمیل کے لیے جن کا جاننا ضروری ہے۔ یہ کتاب اپنے موضوع پر اس قدر جامع ہے کہ اس کی نظیر ملنا مشکل ہے۔

## بہیقی

احمد بن حسین بہیقی (۳۸۴ - ۴۵۴) حاکم کے انتقال کے وقت اکیس سال کے تھے۔ حاکم کا تعلق اگر سامانی اور غزنوی دور سے ہے تو بہیقی کا تعلق غزنوی اور سلجوقی دور سے ہے۔ حاکم کی طرح بہیقی بھی اپنے دور کے سب سے زیادہ کثیر التصانیف علماء کے طبقہ سے ہیں۔ نقد شافعی سے متعلق ان کی "کتاب النصوص" بنیادی کتابوں میں سے ہے۔ یہ کتاب دس جلدوں میں ہے۔ لیکن ان کی سب سے زیادہ مشہور کتاب "سنن والآثار" ہے۔ یہ احادیث کا ایک ضخیم مجموعہ ہے جو ایک نئی ترتیب سے مرتب کیا گیا ہے۔ اس کتاب کا ایک نایاب نسخہ جس پر خود بہیقی کے دستخط ہیں قاہرہ میں موجود ہے فن اخلاق پر بھی انہوں نے "شعب الایمان" کے نام سے ایک اہم کتاب لکھی ہے۔

دیگر علماء

حاکم اور بہیقی کے بعد حسب ذیل علماء بھی جو ان کے معاصر تھے اس دور میں امتیازی حیثیت رکھتے تھے :

ابن خورک - متوفی ۴۶۰ھ - اصفہان کے رہنے والے تھے۔ عرصہ تک عراق اور رے میں درس و تدریس کا کام انجام دیتے رہے۔ اس کے بعد اہل نیشاپور کی دعوت پر نیشاپور آ گئے اور وہیں قلمت لگا ہو گئے۔ عوام نے چندہ جمع کر کے ان کے لیے ایک مدرسہ تعمیر کر دیا تھا جس میں وہ درس دیتے تھے ابن خورک اپنے زمانہ کے ایک ممتاز لدیب، نحوی، مشکل اور اصولی تھے۔ وہ تقریباً سو کتابوں لے مصنف تھے۔ انہوں نے غزنی جا کر بھی مناظروں میں حصہ لیا۔

عبید اللہ دہلوی سمرقندی - متوفی ۴۶۰ھ - داماد النیر کے مشہور حنفی عالم تھے۔ علم "خلاف" کے مجدد ہیں۔ مناظرہ اور ولایت کے استعراج میں ضرب المثل تھے۔ ان کی سب سے بڑی تصنیف "اسرار" ہے۔ امام صلحی - متوفی ۴۶۰ھ - نیشاپور کے قاضی القضاۃ تھے۔ خراسان کے فقہاء اگر کسی مسئلہ پر اختلاف کرتے تو آخری فیصلہ کے لیے وہ مسئلہ ان کے سامنے پیش ہوتا۔ انہوں نے سلطان محمود کی سفارت کی خدمات بھی انجام دیں۔

صوفیاء

تصوف کے معاملہ میں بھی یہ وعدہ بڑا ہی زرخیز ہے۔ بلکہ اگر ہم یہ کہیں کہ یہ دور علم تصوف کا عہد زریں تھا تو اس میں مبالغہ نہ ہو گا۔ اس دور میں مشائخ اور صوفیاء کی ایسی کثرت تھی کہ ان کے حالات پر

مستقل کتابیں لکھی جاسکتی ہیں۔ خراسان تصوف کا سب سے بڑا مرکز تھا اور شیخ بھویری کی تصنیف کشف المحجوب کا پورا ایک باب معاصر صوفیہ اودان کے رموز و اشارات پر ہے۔ اس دور کے تصوف کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ ابھی تک نوافلاطونی فلسفہ اور ہندی ویدانت سے زیادہ متاثر نہیں ہوا تھا۔ اسلامی رنگ گرا تھا اور طریقت پر شریعت کا غلبہ تھا جس کی وجہ سے گمراہی اور بے عملی کے وہ تمام رستے بند تھے جو بعد میں کھل گئے۔

اس دور کے عظیم صوفیہ میں ابوسعید ابوالخیر۔ ابوالقاسم قشیری۔ شیخ علی بھویری۔ عبد اللہ انصاری اور سنائی کے نام ممتاز ہیں۔ ان میں سنائی کا تذکرہ کیا جا چکا ہے۔ قشیری (۶۶۰-۷۶۵) اور عبد اللہ انصاری (۲۹۶-۴۸۱)، اگرچہ عہد غزنویہ سے تعلق رکھتے ہیں لیکن ان کی تصانیف چونکہ سلجوقی دور میں مکمل ہوئیں اس لیے ان کا تذکرہ یہاں مناسب نہیں۔ لہذا ذیل میں صرف ابوسعید ابوالخیر اور شیخ علی بھویری کا مختصر تذکرہ کیا جاتا ہے۔

#### ابوسعید ابوالخیر

ابوسعید ابوالخیر (۳۵۴-۴۴۰) دنیائے تصوف کی بڑی با عظمت شخصیت ہیں۔ خراسان کے قصبہ ہند میں پیدا ہوئے۔ مرو میں دس سال گزار کر فقہ شافعی کی تعلیم حاصل کی۔ اس کے بعد وہ سرخس چلے گئے جہاں عہد سامانی کے مشہور صوفی ابومسراج کے شاگرد ابوالفضل بن حسن کی صحبت میں تصوف کی طرف مائل ہوئے۔ ان کی عمر کا بیشتر حصہ اپنے وطن میں گزارا لیکن نیشاپور میں بھی ان کا قیام رہا۔ یہاں ان کے خطبت نے بڑی ہر دلعزیزی حاصل کی لیکن بعض فرقوں مثلاً کرامیوں، شیعوں اور اصحاب اسمرات کو ان سے شکایت پیدا ہوئی۔ ان پر ایک اعتراض یہ بھی تھا کہ آیات و احادیث کے ساتھ اشعار بھی پڑھتے تھے۔ محمود غزنوی نے اس پر تحقیقات کا حکم دیا لیکن پھر یہ مخالفت جلد ہی ختم ہو گئی۔

شیخ ابوسعید کوئی بڑے مصنف نہیں تھے۔ رسالہ تحفہ کے نام سے علم توحید پر ایک کتاب لکھی ہے۔ لیکن ان کا علم باطنی اتنا زبردست تھا کہ مشہور فلسفی طبیب ابن سینا نے نیشاپور میں ایک ملاقات کے بعد ان کی عظمت کا اعتراف ان کے سامنے ان الفاظ میں کیا کہ ”جو کچھ میں جانتا ہوں وہ آپ ہی کہتے ہیں“ شیخ ابوسعید کو اس لحاظ سے بھی اہمیت حاصل ہے کہ وہ پہلے شاعر ہیں جنہوں نے رباعیات کے ذریعہ صوفیانہ خیالات کا اظہار کیا۔ یہ رباعیات آج تک مقبول ہیں۔ ان میں جوش عشق کو سادہ اور

پُر زور طریقہ پر تو ظاہر کیا گیا ہے لیکن ان میں تصوف کے اسرار و معارف نہیں۔ یہ کمی بعد میں سنائی نے پوری کی۔

### شیخ علی ہجویری

شیخ ابو الحسن علی بن عثمان ہجویری (۴۰۰-۴۶۵)، پاکستان میں داتا گنج بخش کے نام سے مشہور ہیں۔ غزنی کے قریب ہجویر کے مقام پر پیدا ہوئے۔ شام، عراق، ایران، ماوراء النہر اور ترکستان کا برسوں سفر کیا اور اس طرح کہ نماز باجماعت بھی قضا نہ ہوئی۔ اس سیر و سفر کے دوران میں اولیاء اور صوفیاء کی صحبتوں میں رہے۔ صرف خراسان میں تین سو مشائخ سے ملے۔ اس کے بعد غزنی ہوتے ہوئے سلطان محمود کے آخری عہد حکومت میں لاہور آئے جہاں عمر کے آخری ۲۵ سال گزار دیے۔ لاہور میں درس و تدریس اور تصنیف و تالیف ان کا شغل تھا۔ لاہور اور اس کے نواح میں آپ کی بدولت اشاعت اسلام ہوئی۔ لاہور کا بلند و نائب رائے راجا آپ کے ہاتھ پر اسلام لایا اور شیخ ہندی نام رکھا۔ اس کی اولاد اب تک آپ کے مزار کی خدمت اور مجاور ہے۔ حضرت ہجویری اس دور کے بیشتر اکابر صوفیاء کی طرح تصوف میں شریعت کے پابند تھے اور ان کو صوفیاء کے ظاہری رسوم سے جو گذشتہ ایک صدی میں پیدا ہو گئے تھے نفرت تھی۔ ان کا قول تھا کہ ”جب دین جو اصل ہے مضبوط نہ ہو تو تصوف جو اس کی شاخ ہے کس طرح مفید ہو سکتا ہے۔“ جب ہم ان کے ان خیالات پر غور کرتے ہیں اور ان رسوم کو دیکھتے ہیں جو آج ان کے مزار پر ادا کی جاتی ہیں اور ان کی تعلیمات کے منافی ہیں تو عبرت ہوتی ہے کہ مردِ زمانہ کے ساتھ ساتھ کس طرح عقابوں کے نشیمن پر زرخوں کا تصرف ہو جاتا ہے۔

شیخ ہجویری کئی کتابوں کے مصنف ہیں جن میں سب سے زیادہ شہرت ”کشف المحجوب“ نے حاصل کی۔ یہ فارسی میں علم تصوف کی پہلی کتاب ہے اور اس علم کی چند بنیادی کتابوں میں شمار ہوتی ہے۔ اس میں تصوف کے طریقہ کی تحقیق، اہل تصوف کے مقامات کی کیفیت، صوفیوں کے حالات ان کے اقوال اور صوفیاء نہ فرقوں کا بیان ہے۔ اس کتاب کا اردو ترجمہ پاکستان میں عام ہے لیکن یہ بات افسوسناک ہے کہ نہ تو ترجمہ معیاری ہے اور نہ کتابت و طباعت اس کی شایانِ شان ہے۔

تصوف کا رواج عہد غزنوی میں خراسان سے بڑھ کر مغربی پاکستان میں بھی پھیل گیا تھا۔ خراسان تو جلد ہی (۴۳۲ھ) غزنوی حکمرانوں کے قبضہ سے نکل گیا لیکن مغربی پاکستان آخر تک سلطنت غزنی کا حصہ بنا رہا۔ یہاں شیخ ہجویری کے علاوہ جو صوفیاء گذرے ہیں ان میں لاہور کے شیخ اسمعیل متوفی

۱۴۴۲ھ - اوچے کے شیخ صفی الدین گازیونی (۱۲۹۲ء - ۱۳۵۲ء) اور سلطان کے شاہ یوسف گریزی (۱۲۴۲ - ۱۲۶۶) اور سلطان نخی سرور متوفی ۱۳۸۱ء کے نام قابل ذکر ہیں۔ ان میں مصنف کوئی نہیں تھا لیکن ان کی وجہ سے اس خطہ میں اسلام کی اشاعت ہوئی۔

مورخین

عہد غزنویہ میں اگرچہ عقیقی اور بہیقی صرف دو مصنف ایسے ملتے ہیں جنہوں نے بحیثیت مؤرخ شہرت حاصل کی لیکن ویسے اس دور میں تاریخ کے موضوع پر کافی کتابیں لکھی گئیں۔ یہ کتب میں بلاذری، طبری اور مسعودی کی طرح ضخیم اور جامع نہیں ہیں لیکن کئی لحاظ سے بیادہی اہمیت رکھتی ہیں۔

عقیقی

ابو نصر محمد جباری جو عقیقی (۳۵۰ - ۴۲۱) کے نام سے مشہور ہے۔ رے میں پیدا ہوا پھر خراسان آگیا جہاں سامانی حاکم ابو علی سجوری اور شمس المعالی قابوس کے کاتب کی حیثیت سے کام کیا۔ بالآخر سبکتگین کا کاتب ہو گیا۔ اس نے اپنی تاریخ ۴۱۲ھ میں محمود کی زندگی میں مکمل کی اور وزیر احمد بن حسن میمنہ کی پیش کی جس کے معاوضہ میں عقیقی کو گنج رستاق کا "صاحب برید" بنا دیا گیا۔ وہ کئی کتابوں کا مصنف ہے لیکن اب اس کی صرف یہی تاریخ جو یمنی کے نام سے مشہور ہے ملتی ہے۔ یہ کتاب بڑی مرصع عبارت میں لکھی گئی ہے۔ جو تاریخ کی بجائے ادب کے لیے زیادہ موزوں ہے۔ اس کی زبان کی وجہ سے بعض نقادوں نے تاریخ یمنی کو مقامات ہمدانی اور حریری کے ہم پایہ قرار دیا ہے۔ دو سو سال بعد آذربائیجان کے حکمران اتابک ابو البرک محمد (۵۸۷ - ۶۰۷) کے زمانہ میں اس کا فارسی ترجمہ ہوا جو عربی کی نسبت زیادہ مشہور ہے۔ اس کا انگریزی ترجمہ بھی ہو گیا ہے۔ تاریخ یمنی اس وقت سبکتگین اور محمود کے حالات پر سب سے مکمل اور مستند کتاب ہے۔

بہیقی

ابو الفضل محمد بہیقی (۳۸۷ - ۴۷۰) تقریباً تیس سال تک غزنی کے دیوان رسالت سے وابستہ رہا۔ سلطان ابراہیم کے زمانہ میں اس عہدہ سے معزول کر دیا گیا جس کے بعد اس نے اپنی مشہور تاریخ لکھی جو تاریخ بہیقی کے نام سے مشہور ہے۔ یہ کتاب عام مردم رجہ تاریخوں کی طرح نہیں ہے بلکہ مصنف کی یادداشت اور تجربوں پر مشتمل ہے۔ بہیقی کو ایک سرکاری عہدے دار ہونے کی وجہ سے چونکہ معاملات سلطنت سے برہنہ اور راست تعلق رہا اس لیے اس کی یہ کتاب حکمرانوں کی

تہذیبی، ان کے دوبارہ، داخلی امور اور خارجی معاملات سے متعلق خدمت مصنف کے اپنے تجربات پر مبنی ہے۔ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام کے مقالہ نگار کا خیال ہے کہ غزنوی سلطنت کے نظم و نسق اور انتظام سے متعلق جو قیمتی معلومات اس کتاب سے حاصل ہوتی ہیں وہی معلومات کسی دوسرے دور کے متعلق عام تاریخوں سے حاصل نہیں ہو سکتیں۔ تاریخ ہیبتی پھپ گئی ہے لیکن اس کے بعض اجزاء اگم ہیں۔

ہیبتی "زینۃ الکتاب" کے نام سے کاتبوں سے متعلق ایک کتابچہ کا مصنف بھی ہے۔ لیکن اب اس کتابچہ کے صرف اقتباسات ملتے ہیں۔

عقبی اور ہیبتی کے علاوہ اس دور کے مورخین میں ثعلبی کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن انہوں نے شہرت جو کہ ایک ادیب کی حیثیت سے حاصل کی اس لیے ان کا تذکرہ ادیبوں کے سلسلہ میں کروایا گیا ہے۔

البیرونی

ابو بکر بن البیرونی (۹۷۳ تا ۱۰۴۸ء) صحیح معنوں میں اس دور کا سب سے بڑا مورخ ہے۔ لیکن اس نے ایک حکیم اور ریاضی دان کی حیثیت سے جو شہرت حاصل کی اس کی وجہ سے وہ بحیثیت مورخ زیادہ مشہور نہ ہو سکا۔

البیرونی کی دو کتابیں کتاب الہند اور آثار الباقیہ اگرچہ تاریخ کے موضوع پر نہیں ہیں لیکن تاریخی معلومات کا ایسا بیش بہا ذخیرہ ہیں جسے کوئی مورخ نظر انداز نہیں کر سکتا۔ فنی نقطہ نظر سے بھی بحیثیت ایک مورخ کے البیرونی کا پایہ بہت بلند ہے۔

"کتاب الہند" ہندوؤں کے عقائد، علوم اور ان کی تاریخ سے متعلق ہے۔ ہندو قدیم کے بہت سے گوشے آئے محض اس کتاب کی وجہ سے روشن ہیں۔ اسی طرح آثار الباقیہ ریاضی کے ایک خاص موضوع پر ہے لیکن اس میں بہت سی دلچسپ علمی اور تاریخی معلومات ہیں۔ یہ کتاب فی الحقیقت قدیم اہل ایران، اہل خوارزم، اہل صغد اور اہل سمرقند کے مذہبی، علمی اور تاریخی مسائل کی تنقیدی تاریخ ہے۔ اس میں قدیم قوموں کے تہذیبوں، عقائد اور مذہبی پیشواؤں کا حال تفصیل سے لکھا ہے۔ آج یہ معلومات اس

سخت کتاب الہند کا اردو ترجمہ قیام پاکستان سے قبل انجمن ترقی اردو ہند دو جلدوں میں شائع کر چکی ہے۔

کتاب کے علاوہ کسی دوسرے ذریعہ سے حاصل نہیں ہو سکتیں۔

البیرونی قدیم تاریخی واقعات پر عقلی حیثیت سے نظر ڈالتا ہے اور بے سرو پا قصوں پر بے لاگ تنقید کرتا ہے۔ تنقید کا یہ انداز اس وقت تک مسعودی اور ابن مسکویہ کے علاوہ کسی اور مورخ نے اختیار نہیں کیا تھا۔

البیرونی نے سلطان محمود کے زمانہ کی تاریخ اور اس کے باپ کے حالات بھی لکھے تھے اور کتاب المسامع کے نام سے اپنے وطن خوارزم کی تاریخ بھی لکھی تھی لیکن افسوس کہ یہ کتابیں اب نایاب ہیں ورنہ ان سے اس زمانہ کی تاریخ پر بڑی روشنی پڑتی۔

تاریخ سے متعلق البیرونی کی ان تصانیف کے بعد جب اس کی ان خدمات پر نظر ڈالی جاتی ہے جو اس نے ایک ریاضی دان، ہیئت دان اور ماہر جغرافیہ کی حیثیت سے انجام دی ہیں تو اس کی عظمت اور بڑھ جاتی ہے۔ بعض مورخین نے اس کو سب سے بڑا مسلمان حکیم اور سائنس دان قرار دیا ہے اور اس میں تو کوئی شک نہیں کہ وہ دنیا کے ممتاز ترین سائنس دانوں میں سے ایک ہے۔

البیرونی نے سلطان مسعود غزنوی کے زمانہ میں غزنی کی رصد گاہ میں علم ہیئت کے تجربے کئے تھے اور اپنی تحقیق کے نتائج ایک کتاب کی شکل میں مرتب کئے جس کا نام "قانون مسعودی" ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اجرام فلکی سے متعلق اس کتاب میں پہلی مرتبہ کئی ایسی معلومات پیش کی گئی ہیں جن کا یورپ کو سترھویں صدی میں علم ہوا۔ "قانون مسعودی" ریاضی اور ہیئت کی اتنی بلند پایہ کتاب ہے کہ اگر البیرونی اس کے علاوہ دوسری کتابیں نہ لکھتا تو بھی اس کا نام ایک عظیم ریاضی دان کی حیثیت سے زندہ رہتا۔ لیکن البیرونی علوم کلیہ میں اور بھی کئی بلند پایہ کتابوں کا مصنف ہے۔ ان میں ایک "کتاب التفسیم" ہے۔

البیرونی نے جو مختلف سائنسی تجربے کئے تھے ان کا ایک دلچسپ خلاصہ سارٹن نے اپنی کتاب مقدمہ تاریخ سائنس میں کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ "البیرونی نے اس مسئلہ پر بھی بحث کی ہے کہ زمین اپنے محور پر گھومتی ہے یا نہیں لیکن وہ اس سلسلہ میں کسی یقینی فیصلہ پر نہیں پہنچ سکا۔ اس نے کثافت نوعی (SPECIFIC GRAVITY) کی تحقیقات کی اور اشارہ خواہرات اور دھاتوں کی کثافت حیرت انگیز طور پر صحیح معلوم کی۔ اس نے بتایا کہ آواز کے مقابلہ میں روشنی کی رفتار تیز ہے۔ اسی طرح اس نے یہ بھی بتایا کہ کسی چیز کے

لے کتاب التفسیم اصل عربی میں دائرۃ المعارف جدید آباد کن سے شائع ہو چکی ہے۔

ایک برتن سے دوسرے برتن میں منتقل کرنے کے ماسکونی اصول (HYDROSTATIC PRINCIPLES) کے ذریعہ قدرتی چٹموں اور کنوؤں کے پانی کے اخراج کا عمل کس طرح ہوتا ہے۔

اسی طرح اہل پاکستان کے لیے اس کی یہ تحقیق کس قدر دلچسپ اور صحیح ہے کہ "آج بہال وادی سندھ ہے عہد قدیم میں وہاں سمندر تھا۔ بعد میں دریاؤں کی لاٹی ہوئی مٹی سے رفتہ رفتہ یہ سمندر پٹ گیا۔" موجودہ دور کے ماہرین طبقات الارض نے البیرونی کے اس خیال کی جو گیارہویں صدی عیسوی کے آغاز میں نظم کیا گیا تھا تصدیق کر دی ہے۔

البیرونی کی علمی تحقیقات کا ابھی تک مکمل جائزہ نہیں لیا گیا ہے اور اب تک اس سلسلہ میں جو کچھ کام ہوا ہے وہ اہل یورپ نے انجام دیا ہے۔ ضرورت اس کی ہے کہ کوئی مسلمان مورخ نہیں بلکہ کوئی مسلمان سائنس دان اس کی سائنسی کتابوں کا بغور مطالعہ کرے اور علوم حکمت کی تاریخ میں اس کے صحیح مقام کا تعین کرے۔

## تشبیہاتِ رومی

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

مولانا جلال الدین رومی تشبیہ و تمثیل کے بادشاہ ہیں۔ وہ ہر قسم کے اخلاقی و روحانی مسائل کو سلجھانے اور ہر ایک بابیک نکتے کی وضاحت کرنے کے لیے ایسی دلنشین تشبیہ دیتے ہیں جو یقیناً آفریں بھی ہوتی ہے اور وجد آور بھی۔ روایات کے مشور عالم اور نامور مفکر ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے ان تشبیہات کی بڑے دلکش اور وجد آور انداز میں تشریح کی ہے اور ان کی یہ تصنیف حکمت و معرفت کا ایک بحرِ ذخا ہے جس کی اشاعت سے اردو زبان کے افادہ ای ادب میں گراں قدر اضافہ

ہوا ہے۔ خوشنائب۔ دیدہ زیب طباعت۔ عمدہ

کاغذ۔ قیمت: آٹھ روپے

الہیاتِ رومی (انگریزی)

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

اس بیش بہا تصنیف میں رومی کے ان افکار و تصورات کی حکیمانہ تشریح کی گئی ہے جو الہیات اسلامی کی تاریخ میں غیر معمولی اہمیت رکھتے ہیں۔ یہ کتاب عالم مادی، عالم روحانی، تخلیق، ارتقاء، عشق، مشیت، انسان کامل، خدا و خداوندی، وجود و عدم اور وحشت شہود جیسے اہم الجباب پر مشتمل ہے اور رومی کا مطالعہ کرنے والوں کے لیے نہایت

مفید ہے۔ قیمت ۳ روپے ۱۲ آنے

ملنے کو پتہ:۔ سکر میٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ۔ کتب و ڈ۔ لاہور



## ہمارے مذہبی راہنما

یہ بالکل صحیح ہے کہ قوم جیسی ہوتی ہے ویسے ہی اس کے رہبر ہوتے ہیں جیسا دودھ دیا کھن۔ اعدیہ بھی درست ہے کہ جیسے رہبر ہوں گے ویسی ہی قوم بھی ہوگی۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے کہ وراثت خراب ہونے سے مودہ خراب ہوتا ہے اور مودہ خراب ہو تو دانتوں میں خرابی آتی ہے۔ بایں ہمہ اس چکر کا کہیں نہ کہیں سے آغاز ضرور ہوتا ہے۔ ہمارا غالب رجحان یہ ہے کہ قوم اور اس کے مقتداؤں میں اولیت مقتداؤں کو حاصل ہوتی ہے۔ یعنی آغاز کار رہبروں سے ہوتا ہے کیونکہ وہی اپنے طرز عمل سے افراد کو راستہ دکھاتے ہیں اور وہ اس پر چل پڑتے ہیں۔ راہنما صحیح یا غلط راستہ دکھانے میں کامیاب ہوتے ہیں یا نہیں؟ یہ ایک الگ مسئلہ ہے لیکن ابتدائے کار انہیں سے ہوتی ہے۔ اس لیے اچھے اور بُرے نتائج کی ذمہ داری بھی افراد قوم سے زیادہ ان کے رہبروں پر ہوتی ہے۔ راہنما کی تو کرتے ہیں مقتدا اور قوم کرتی ہے تقلید۔ اس کے بعد کوئی نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔ جس کی ذمہ داری دونوں پر عائد ہوتی ہے۔ تقلید کرنے والوں میں کچھ لوگ تو ایسے ہوتے ہیں جو غلط راہنما کی کو بکھنے کے باوجود تباہ کر دیتے ہیں اور زیادہ تر ایسے لوگ ہوتے ہیں جو اپنی سادہ لوحی کی وجہ سے حقیقت حال کو نہیں سمجھتے اور نیک نیتی سے غلط راہنما کی ساتھ دیئے چلے جاتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ پہلی قسم کے مقلد خراب نتائج کے زیادہ ذمہ دار ہوتے ہیں۔ راہنما کی کسی خاص شے تک محدود نہیں ہوتی بلکہ ہر ضمیمہ حیات میں اس کی ضرورت ہوتی ہے۔ جس میں مذہبی زندگی بھی شامل ہے۔ اور مذہبی امور میں مقتداؤں کی راہنما کی ضرورت ہوتی ہے۔

حدیث نبوی میں مقتداؤں کی ذمہ داری کو یوں بیان کیا گیا ہے :

کلکم راع و مسئول عن  
رعیۃہ  
تم میں سے ہر شخص راعی ہے اور ہر راعی سے اس کی رعیت کے بارے میں باز پرس ہوگی۔

اور اس کے بعد ہی حضورؐ نے راعی و رعایا کی کچھ تفصیلات بھی بیان فرمائی جو یہ ہیں :

فالامام راع و مسئول عن  
لذا امام راعی ہے اور اس سے اس کی رعیت وابستہ ہے

## تفاوت باجور

رعیتہ، والرجل راع فی اہلہ  
ومستول عن رعیتہ والمرأۃ  
فی بیت زوجها داعیۃ ومستولۃ  
عن رعیتہا والخدام فی مال سیدہ  
راع وهو مستول عن رعیتہ  
ملکت کے بارے میں باز پرس ہوگی۔ مرد اپنے مال بچوں کا  
ماعی ہے اور اس سے اسی رعیت کی باز پرس ہوگی۔ عورت  
بھی اپنے شوہر کے گھر کی ماعی ہے اور اس سے اسی رعیت  
کے متعلق باز پرس ہوگی۔ نوکر بھی اپنے مالک کے مال کا راعی  
ہے اور اس سے اسی رعیت کی باز پرس ہوگی۔

راوی (حضرت عبداللہ بن عمرؓ) فرماتے ہیں کہ حضورؐ نے شاید یہ بھی فرمایا ہے کہ:

والرجل فی مال ابیہ راع ومستول  
عن رعیتہ  
آدمی اپنے باپ کے مال کا بھی ماعی ہے اور اس سے اس کے  
بارے میں باز پرس ہوگی۔

اس کے بعد حضورؐ نے اس کلمے کو پھر زیادہ زوردار طریقے سے یوں دہرایا:

فکلکم راع، فکلکم مستول عن  
رعیتہ  
غرض تم سب کے سب راعی ہو اور تم سب اپنی اپنی رعیت کے  
بارے میں باز پرس ہوگی (رواہ البخاری ومسلم والترمذی)۔

راع کے معنی ہیں جردا اور رعیت کتے ہیں چرنے والے جانور۔ راعی کا فرض ہے کہ وہ اپنے جانوروں کو  
بٹھانے دے۔ دوسرے کی چراگاہ میں نہ جانے دے۔ کسی خطرے کی طرف نہ جانے دے۔ بیردنی خطرہ نہ  
محفوظ رکھے۔ اود پیٹ بھر کر چرنے دے۔ فرض پوری نگہداشت، حفاظت اور محبت کے فرائض انجام  
دینے۔ پس جو شخص جن چیزوں کا ذمہ دار ہے وہ ان کا راعی ہے اور وہ چیزیں اس کی رعیت۔ باشندگانِ ملک  
کا ذمہ دار امام یا امیر ہے۔ عورتوں بچوں کی ذمہ داری مردوں پر ہے۔ گھر کی ذمہ داری عورت کے پر  
ہے۔ اور خادم یا فرزند جس کے سرو مال ہو اس مال کا ذمہ دار ہے۔ غرض ہر راعی سے اس کی رعیت کے  
بارے میں باز پرس ہوگی۔ "باز پرس" کا یہ مطلب نہیں کہ صرف قیامت میں ہوگی بلکہ مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ  
وہ ذمہ دار اور جواب دہ ہے۔

اس حدیث سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ افراد کی اچھائی یا برائی کے ذمہ دار وہ رہبر ہیں جو اس  
راع و مسئلہ ہیں اور جو نتیجہ پیدا ہوتا ہے اس کے جواب دہ بھی وہی ہیں۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ رعیت  
اس ذمہ داری سے بالکل بری ہے۔ رعیت اگر صاحب عقل ہے تو غلط اقتدار کی ذمہ داری اس پر بھی عائد  
ہوگی۔ البتہ عقل اور نیت کے تفاوت سے ذمہ داری میں بھی تفاوت ہوگا۔

قرآنی نقطہ نگاہ اس معاملے میں یوں ہے:

وقالوا ربنا انا اطعنا سادتنا و  
كبراءنا فانزلونا السبيلا  
سردادن اور بھڈن کی وردی کی پھر انہوں نے ہیں راتے  
سے بھٹکا دیا۔ (۶۷:۳۳)

اس آیت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ گمراہ طبقہ بھی خدا پیش کرے گا کہ "ہیں گمراہ کرنے والے ہی برحق و راہنا ہیں اور ہماری غلطی صرف یہ ہے کہ ان کی بات مانتے چلے گئے" لیکن محض اتنے سے حذر سے کوئی گمراہ نتائج بھگتے سے بچ نہیں سکے گا۔ اگر اوپر کی درج کردہ حدیث اور اس آیت قرآنی کو حاکم دیکھے تو نتیجہ یہ بھگتا ہے کہ داعی اور رعایا — دوسرے لفظوں میں مقتدا اور مقلد — دونوں ہی ذمے دار ہیں۔ اگر صحیح راہنائی ہے تو دونوں ہی کو اس کا کریڈٹ ملے گا۔ اور غلط راہنائی ہے تو نتائج بھگتے میں دونوں شریک ہوں گے۔ راہنما اس لیے کہ انہوں نے غلط راستہ دکھایا اور قوم اس لیے کہ اس نے اس غلط راستے کو اختیار کیا۔ بایں ہمہ یہاں سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ ابتداء سے کار راہنماؤں کی طرف سے ہوتی ہے اور قوم تعاون کر کے اسے انجام تک پہنچاتی ہے۔ لہذا ہمارے نزدیک مقتداؤں کو ہر نوع تقدم و اولیت حاصل ہے اور ان کی ذمے داریاں مقلدوں کی بہ نسبت کچھ زیادہ ہیں۔ مقلد خواہ ان کی بات ماننے یا نہ ماننے اور ان لینے کے بعد خاطر خواہ نتائج برآمد ہوں یا نہ ہوں۔ ہر صورت مقتداؤں کو مقلدوں سے زیادہ خوف و خواب چاہیے، کیونکہ عوام کی اصابت و خطا مقتداؤں کی اصابت و خطا پر منحصر ہے۔

کہتے ہیں کہ حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی کے سامنے سے ایک بدست لڑکھڑانا ہوا گزرا۔ آپ نے آواز دی کہ: "ارے اومست ذرا سنبھل کر چل ورنہ الٹ کر کہیں گر پڑے گا۔" اس نے کہا کہ: "عبدالقادر اہم سنبھلے رہو۔ میرا کیا ہے؟ اگر میں الٹا تو تنہا میں الٹوں گا اور اگر تم الٹے تو سارا جہاد ہی الٹ جائے گا۔" یہ واقعہ صحیح ہو یا نہ ہو لیکن بات بڑے مزے کی ہے۔ عام افراد کی غلطی محدود ہوتی ہے۔ مگر خواص کی غلطی محیط اثر رکھتی ہے۔ عوام میں اگر خطا و صواب کا شعور ہو تو وہ عوام ہی کیوں رہیں اور غلطی ہی کیوں کریں؟ ان بے چاروں میں اتنا شعور نہیں ہوتا۔ ان میں شعور پیدا کرنا مقتداؤں کا کام ہے۔ وہی راستہ بچھاتے ہیں اور مقلد اسے اختیار کر لیتے ہیں۔

اس وقت ہماری قوم کے مذہبی مقتدا مختلف طبقوں میں منقسم ہیں۔ ان میں سب سے بڑی کمزوری تو یہ ہے کہ باہم تعاون و اعتماد نہیں۔ اتفاق و اتحاد نہیں۔ اس عدم تعاون اور باہمی بے اعتمادی کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ وحدت فکر مفقود ہے۔ وحدت فکر ہمیشہ اس وقت پیدا ہوتی ہے جب نصب العین

(مقصد حیات) میں وحدت ہو۔ نصب العین اس واحد مقصد زندگی کو کہتے ہیں جس سے آگے اور جس کے علاوہ اور کوئی مقصد نہ ہو سکے۔

فرض کیجئے ایک گھر کے افراد یہ عہد کرتے ہیں کہ ہم برصورت اس گھر کے اند خوشگوار فضا کو قائم رکھیں گے اور اسے خوش اسلوبی سے چلائیں گے تو جب وہ افراد غائب ہو جاتے ہیں تو ہر اس فرعی اختلاف کو جو اس مقصد سے ٹکرائے دبا دیں گے۔ یا قربان کر دیں گے۔ پسند و ناپسند کا اختلاف تو برصورت رہے گا کیونکہ یہ تقاضائے فطرت ہے۔ ترک و اختیار کا انفرادی فرق مٹا یا نہیں جاسکتا لیکن اس کثرت میں ایک ایسی وحدت ضرور پیدا کی جاسکتی ہے جو نہ فقط یہ کہ اس اختلاف کو دبا دے بلکہ اس اختلاف کو مقصد کی تکمیل میں معاون بنا دے۔ اور جس طرح گھماٹے رنگ رنگ سے بے زینت چین اسی طرح افراد کے مختلف اذواق کو زینت مقصد کا ذریعہ بنا دے۔ یہ ایک چابک دست باغبان کا کام ہے کہ مختلف رنگ و شکل کے پھولوں کو یک جا کر کے ایک حسین گلہستان بنا دے۔ ایسا گلہستان جس کا ہر پھول اس گلہستان کی زینت قائم کرنے میں یکساں شریک ہو۔ جو مقتدا و عوام کی تمام صلاحیتوں کو اختلاف مذاق کے باوجود ایک نصب العین کے پیچھے لگا دے وہی اس باغ کا مالی و دوالی ہے۔

ہماری قوم میں دینی رہنا تو بہت ہیں لیکن کسی ایک سلسلے میں منگ نہیں۔ ان میں وحدت نگاہ نہ ہونے کی وجہ سے ہم آہنگی بھی نہیں۔ یہ مذہبی رہنا مختلف طبقوں میں بٹے ہوئے ہیں۔ ہم ان کا الگ الگ ذکر کریں گے۔

سب سے پہلے ہمارا وہ مذہبی طبقہ آتا ہے جن کو ہم حضرات علماء کہتے ہیں۔ ان میں کچھ مدرسین ہیں کچھ متقین۔ کچھ واعظین و مبلغین ہیں اور کچھ ائمہ مساجد۔ پھر ان میں سے ہر ایک مسلمانوں کے کسی نہ کسی مدرسہ فکر سے وابستہ ہے۔ جو جس مکتب فکر سے وابستہ ہے اس سے ایسی عقیدت رکھتا ہے کہ اپنے فرقے کے سوا کسی اور کو قابل اعتناء نہیں سمجھتا اور بعض مواقع پر اپنے ہم خیالوں کے سوا کسی دوسرے کو مسلمان بھی نہیں تصور کرتا۔ ظاہر ہے کہ جب عصبیت اس حد تک خدمت اختیار کر لے تو اتنی فراخ دلی کہاں سے آسکتی ہے کہ دوسرے سے ہم آہنگی پیدا ہو؟ بظاہر سب کا نصب العین ایک ہے۔ زبان سے سب لا الہ الا اللہ کہہ کر وحدت نصب العین کا اقرار کرتے ہیں لیکن کسی غیر نصب العین اختلاف کو اصل نصب العین پر قرآن کرنے یا اصل کی خاطر فرقہ کو دبا دینے کا جذبہ نہیں رکھتے۔

اس پرورے مذہبی طبقے میں ایک بڑی خامی یہ ہے کہ یہ صرف چند فقہی مسائل ہی کو علم سمجھتے ہیں

اور جو کچھ سوچتے ہیں دنیا کے تقاضوں سے بلکہ تمام دوسرے علوم سے الگ ہو کر سوچتے ہیں۔ ان کا جوہر کسی مسئلہ زندگی پر آزادانہ غور و فکر کی اجازت نہیں دیتا۔ یوں تو ہمیشہ دعویٰ یہی کیا جاتا ہے کہ یہ ساری زندگی کے مسائل پر حاوی ہے لیکن زندگی سے تعلق رکھنے والے سارے علوم سے ناواقف ہونے کے باوجود کہے جاتے ہیں "عالم دین"۔ حیاتیات، عمرانیات، سیاسیات، طبقات الارض، نباتیات، فضائیات، طبیعیات اور بے شمار سائنسی علوم و فنون کی ایجاد سے بھی یہ واقف نہیں ہوتے حالانکہ زندگی سے ان تمام علوم کا گہرا تعلق ہے۔ یہ حضرات زیادہ سے زیادہ حنفی یا غیر حنفی فقہ کے علم ہوتے ہیں۔ یا حدیث کے یا تفسیر کے یا لغت وغیرہ کے۔ اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی طبیعیات کا عالم ہو یا فضائیات کا یا کسی اور علم کا۔ عالم دین ہر حال کوئی بھی نہیں ہوتا۔ بس یہ کسی دینی جز کے عالم ہو سکتے ہیں۔ جس طرح طب کے ماہر کو طبیب اور سائنس کے عالم کو سائنٹسٹ کہتے ہیں اسی طرح ان حضرات کو لغوی، محدث، مفسر، فقیہ، منطقی، فلسفی، متکلم، صوفی، نحوی وغیرہ کہہ سکتے ہیں لیکن عالم دین یہ ہر حال نہیں ہو سکتے۔ دین میں صرف طہارت اور روزے نماز کے مسائل ہی نہیں آتے۔ سیاسیات، عمرانیات، تجارتیات، عسکریات وغیرہ سارے کے سارے مسائل دین ہی کے اجزاء ہیں اور اسی طرح اجزاء ہیں جس طرح روزہ، نماز اور طہارت۔

اس لیے جو شخص جس فن کا ماہر اور جس ہنر کا عالم ہے اسی فن کے دائرے میں اس کی قیادت بھی ہونی چاہیے۔ دوسرے فنون میں — بشرطیکہ ذوق سلیم بھی رکھتا ہو — رائے تو دے سکتا ہے اور اس کی رائے اگر ذہنی ہو تو مانی بھی جاسکتی ہے لیکن ہر حال وہ دوسرے دائرے میں ذمہ دار نہ بنیں ہو سکتا۔ ہر فن کا ماہر ایک الگ خوشنام پھول ہے اور سارے پھولوں کو مل کر اخلاص کے ساتھ زینت چمن کے مقصد میں تعاون کرنا چاہیے۔ مثال کے طور پر یوں سمجھئے کہ جس طرح صحبت بدنی کے معاملے میں ایک سالج یا طبیب کا فتویٰ قبول کرنا اولیٰ ہے اسی طرح رویت ہلال کے بارے میں ایک ماہر طلیات کا فتویٰ زیادہ صحیح ہے۔

جہاں تک مدرسین کا تعلق ہے ہم ثقافت کے کسی گزشتہ شمارے میں اپنی رائے لکھ چکے ہیں کہ ہمارا نظام تعلیم بنیادی طور پر درست نہیں۔ کیونکہ اسلام میں دین اور دنیا کی ثنویت موجود نہیں لہذا دینی مدرسوں اور دنیوی کالجوں کے الگ الگ وجود کے کوئی معنی نہیں۔ ان دونوں کو بالکل ایک ہونا چاہیے۔

مفتیوں کے متعلق ہماری یہ رائے ہے کہ ہر "فاریغ التحصیل" کو مفتی ہونے کا حق نہیں۔ اس کے لیے

خاص شرائط کے ساتھ حکومت کی سند ہونی چاہیئے امدان کا دائرہ کار بھی محدود ہونا چاہیئے۔  
مبتغین اور داعین کو بھی سختی کے ساتھ اپنی حدود کا پابند کر دینا چاہیئے۔ جن باتوں سے فرقے بندی یا پارٹی بازی کی حوصلہ افزائی ہوتی ہو ان کی قطعی ممانعت ہو جانی چاہیئے۔ کوئی وجہ نہیں کہ سیاسی پارٹیوں کی طرح ان مذہبی پارٹیوں کو بھی ختم نہ کر دیا جائے۔  
ائمہ اور خطباء پر بھی اسی قسم کی پابندی ہونی چاہیئے کہ وہ کوئی تفریق امت پیدا کرنے والی بات نہ بیان کیا کریں۔ اپنے مسلک کی پابندی اور دوسروں سے جدا داری ہو۔

اس کے بعد مذہبی راہنماؤں کا دوسرا طبقہ سامنے آتا ہے اور یہ ہیں صوفیاء۔ ان کا اثر و اقتدار مذکورہ طبقہ راہنما سے ہمیشہ زیادہ رہا ہے اور آج بھی زیادہ ہے۔ لیکن اسی قدر ان کی حالت قابلِ رحم بھی ہے۔ ان میں ایک تو وہ لوگ ہیں جو کسی خانقاہ، ٹکئی، گدی یا آستانے پر براجمان ہیں اور دوسرے وہ ہیں جو اس کے بغیر ہی راہنمائی کے فرائض انجام دیتے ہیں۔ دونوں طرح کے لوگوں کے متعلق آئے دن جو اخباروں میں صحیح اطلاعات آتی رہتی ہیں وہ پوری افسوسناک ہیں۔ اعلیٰ روحانی اقدار کے یہ ہر اکزاب اسمگلنگ، اغوا، بھنگ، چرس اور نشوں کے اوے بن گئے ہیں۔ یہاں کے اوقاف اور نذرانے میس و طرب، طوائفوں، کتول اور میسرول کے لیے وقف ہو گئے ہیں۔ یا تندست مغت خودوں کے لیے۔ یہاں اصلاح یا تعلیم کے کام نہیں ہوتے یا اگر ہوتے ہیں تو بالکل برائے نام محض نمائشی۔ ان کی طرف بہت جلد توجہ کرنے کی ضرورت ہے۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ ان متبرک آستانوں کے پر عقیدت مراسم نے عوام کے ذہنوں میں حاجتِ روائی کا ایسا عجیب تصور پیدا کر دیا ہے جو اسلامی تعلیمات سے بہت کم مناسبت رکھتا ہے۔ اور اس کی اصلاح کے لیے موثر تدبیریں اختیار کرنا ضروری ہے۔ سادہ لوحوں کی یہی عقیدت مندیوں انہیں خود غرض اہل فریب کلمہ جال میں پھنسا دیتی ہیں اور ان کی جان، مال اور آبرو پر بے تحلف ہاتھ صاف کیا جاتا ہے۔ سیاسی فریب یا دیر پا نہیں ہوتی۔ ہماری ملکیت پاکستان میں بھی سیاسی حیریاں دس گیارہ سال سے زیادہ زندہ نہ رہ سکیں لیکن علمی یا روحانی عقیدت کی جڑیں اس قدر مضبوط ہوتی ہیں کہ لوگ دھوکے پر دھوکا کھائے چلے جاتے ہیں مگر عقیدت میں تزلزل نہیں آتا۔ اپنی آنکھوں سے بعض بدعنوانیاں دیکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ ہماری آنکھوں کی غلطی ہے۔ لئے اور برباد ہوتے جاتے ہیں مگر دماغ اتنا ماؤف ہو جاتا ہے کہ اس بربادی ہی کو وہ اپنی روحانی ترقی سمجھتے ہیں۔ ضرورت ہے کہ تعلیم و تربیت کے ذریعے عوام میں صحیح اسلامی شعور پیدا کیا جائے تاکہ وہ اپنی عقل و فہم کو ان پیشواؤں کے حوالے نہ کریں۔

## مہمان و میزبان

سید احمد خاں نے جن مقاصد کو پیش نظر رکھ کر ”تہذیب الاخلاق“ جاری کیا تھا ان میں ایک اہم مقصد مسلمانوں کی معاشرتی اصلاح بھی ہے جس کے بعض پہلو آج بھی ویسے ہی اصلاح طلب ہیں جیسے کہ سرسید کے زمانے میں تھے۔ مذہب و ذیل مضمون تہذیب الاخلاق سے نقل کیا گیا ہے اور اس کے دوسرے مفید مضامین بھی قارئینِ شائقین میں شائع کئے جائیں گے۔

مہمانی اور میزبانی کی خوبیاں اور برکتیں ایسی صریح اور صاف ہیں کہ ان کے بیان کی کچھ حاجت نہیں ہے آپس میں محبت اور تباہ بڑھانے کے واسطے یہ رسم بہت ہی موثر ثابت ہوئی ہے۔ اس رسم سے غیر بھی اپنے ہو جاتے ہیں بلکہ دشمن بھی دوست بن جاتے ہیں اور اس کے جاری نہ رہنے سے قریب تر عزیزوں کی قدرتی محبت میں کمی آجاتی ہے۔ پس جو شخص اس قدر مفید ہو مناسب ہے کہ وہ ہر ایک قسم کے نقصانات اور خلیوں سے پاک و صاف رہے ورنہ اس کے تمام فائدے برباد ہو جاویں گے۔ لیکن جس طریقہ پر اس عرصہ میں ہم لوگوں میں مہمانی اور میزبانی ہوتی ہے وہ کچھ مفید نہیں ہے بلکہ اعتراض کے قابل ہے اور کچھ شبہ نہیں کہ موجودہ رسم و رواج کے سبب اکثر اوقات مہمان اور میزبان دونوں کو تکلیف ہوتی ہے اس لیے ضرور ہے کہ مسلمان موجودہ طریقہ مہمانی و میزبانی پر خود کریں اور جس قدر اصلاح اس میں ضروری ہو وہ عمل میں لادیں۔

اب ہم ان خرابیوں کا بیان کرتے ہیں جو قابل اعتراض ہیں۔ سب سے بڑی غلطی جو اکثر مہمانوں کی طرف سے ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ وہ اپنے میزبان کو پہلے سے اپنے آنے کی خبر نہیں کرتے حالانکہ اس بے خبر وارو ہونے سے میزبان کو بڑی تکلیف ہوتی ہے اور خود مہمان کو بھی تکلیف اٹھانی پڑتی ہے۔ علاوہ اس کے اس طرح پر بے خبر کسی کے مکان پر بطور مہمان کے وارد ہونا خلاف تہذیب بھی ہے۔

اکثر یہ ہوتا ہے کہ گھر والے کھانے سے فارغ ہو جاتے ہیں اس کے بعد مہمانوں کی آمد ہوتی ہے اور اس وقت ایک تازہ تشویش پیش آتی ہے۔ ادھر تو کھانے کا کچھ سرانجام نہیں ہوتا اور ادھر یہ خیال ہوتا ہے کہ مہمانوں کے واسطے کھانے میں دیر نہ ہو۔ نوکر پا کر جن کو دوبارہ پھر چو لیا جھونکنا پڑتا ہے جد ادلی میں ناخوش ہوتے ہیں اور اگر کبھی رات کو نا وقت یہ مہمانداری پیش آگئی تو اور زیادہ مصیبت آتی ہے اور یہ آفت خاص کر

ان مقامات میں زیادہ آتی ہے جو ریل کے اسٹیشنوں سے قریب ہیں۔ اب یہ ہوتا ہے کہ رات کے گیارہ یا بارہ بج گئے ہیں یا رات ڈھل گئی ہے اور پچھلا پر ہے۔ سب لوگ اپنے آرام کی نیندیں لے رہے ہیں کہ یکایک دوازہ پر سے آوازیں آنی شروع ہوئیں۔ ”کوڑھ کوڑھ کوڑھ کوڑھ“۔ پھر بعض سوتے والے ایسے فاضل سوتے ہیں کہ مشکل سے جاگتے ہیں یا دوازہ سے بہت فاصلہ سے جوتے ہیں یا چاندی کے موسم میں مکالوں کے اندر کوڑھ بند کر کے سوتے ہیں۔ ایسی صورت میں بے خبر آنے والے مہمان کو گھڑیوں بجا رہے پکارتے اور چلاتے چلاتے اور کوڑھ کھٹکھٹاتے اور بخیریں ہلاتے گزر جاتے ہیں اور جب ان تمام مشکلات کے بعد کوڑھ کھلے اور صاحب خانہ بھی بڑی بے لطفی اور تکلیف کے ساتھ جگا یا گیا تو اب خیال کر لینا چاہیے کہ اس غریب پر اس وقت کیا گذرتی ہوگی۔ پھر کبھی یہ ہوتا ہے کہ مکان مختصر ہے یا اس میں پہلے سے اور مہمان فروکش ہیں اور مکان میں زیادہ جگہ نہیں ہے یا صاحب خانہ کسی ایسی تشویش میں ہے کہ اس کو اپنے مہمانوں سے باطنینا و خوشی ملنے کی فرصت نہیں ہے۔ ان تمام باتوں کے لحاظ سے ضرور ہے کہ اپنے آنے سے قبل اپنے میزبان کو حتی الامکان اطلاع دی جاوے اور نہایت صفائی قلب اور دوستی کی بات یہ ہے کہ اگر کسی وقت میزبان یہ اطلاع دے کہ مجھ کو ملنے کی فرصت نہیں ہے تو بغیر کسی مال خاطر کے اپنے ارادہ کو متوی کرنا چاہیے میں نے بعض اوقات یہ بھی دیکھا ہے کہ ایسے میزبان نے اپنی تکلیف بچانے کے لیے یا مہمان کے آرام کی نظر سے مہمان کو کسی اور مکان میں اتارا تو مہمان نے دل میں بہت ہی ہٹا مانا حالانکہ میزبان کا یہ برتاؤ کسی طرح اعتراض کے لائق نہیں ہوتا بلکہ بڑی عمدہ بات خیال کی جاتی ہے۔

بعض لوگوں کا یہ خیال ہو گا کہ جن خرابیوں کا ذکر اس مضمون میں ہے وہ صرف اس حالت سے متعلق ہیں جب کہ مہمان اور میزبان میں باہم زیادہ دوستی نہ ہو مگر یہ خیال غلط ہے اس لیے کہ یہ ایسے امور ہیں جو بطور واقعات کے پیش آتے ہیں جن میں زیادہ دوستی ہونے یا نہ ہونے کو کچھ مداخلت نہیں ہے۔ کبھی اس بے خبر آنے کا نتیجہ یہ بھی ہوتا ہے کہ اصل مقصود فوت ہو جاتا ہے جس سے ملنا مقصود ہوتا ہے وہ مکان پر نہیں ملتا اور زیادہ افسوس اس وقت ہوتا ہے جب یہ معلوم ہوتا ہے کہ آج ہی یا ابھی آپ کے تشریف لانے سے تھوڑی ہی دیر پہلے وہ فلاں مقام کو روانہ ہو گئے اور تب حسرت کے ساتھ وہاں سے لوٹ جانا ہوتا ہے اور یہ ایک کافی سزا اپنے بلا اطلاع آنے کی اس وقت آنے والے کو مل جاتی ہے۔

اس بے خبر آنے کے علاوہ چند اور خرابیاں بھی بیان کے لائق ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ



بعض میزبانوں کے مزاج میں تکلف اس قدر ہوتا ہے کہ ان کا ہمان بھی تنگ آجاتا ہے۔ ان تکلفات کی وجہ سے کھانا اکثر دیر میں ملتا ہے اور تکلیف ہوتی ہے اور میزبان کو بھی زیادہ عرصہ تک اپنے عزیز ہمان کا قیام ناگوار معلوم ہونے لگتا ہے اور اس کے آنے کی وہ ساری خوشی اس کی موجودگی ہی میں جاتی رہتی ہے۔

سودی علیہ الرحمۃ کسی مقام پر اپنے ایک دوست کے ہاں ہمان ہوئے۔ اُن کے دوست نے بہت اہتمام سے اُن کی ہمانداری کی۔ بہت تکلف کے کھانے پکوائے اور بڑی شان کے ساتھ دسترخوان چنا گیا۔ شیخ نے جب یہ سامان دیکھے تو بے اختیار ان کی زبان سے یہ نکلا مائے دعوت شیراز۔ صاحب خانہ نے یہ سمجھا کہ دعوت کے اہتمام میں کچھ کمی رہی۔ اس لیے اس نے دوسرے تیسرے وقت میں پیش از پیش اہتمام کیا لیکن ہر مرتبہ شیخ نے وہی افسوس ظاہر کیا۔ آخر شیخ نے جب دیکھا کہ اب میزبان کو بہت تکلیف ہوتی ہے تو انہوں نے اپنی اقامت کو مختصر کیا اور میزبان سے رخصت ہوئے۔ کچھ عرصہ کے بعد ان کے اس میزبان کا گذر شیراز میں ہوا اور شیخ کے ہاں آتا۔ اور دل میں اس بات سے بہت خوش تھا کہ اب شیراز کی دعوتوں کے اہتمام دیکھنے میں آویں گے۔ جب کھانے کا وقت آیا تو شیخ گھر میں گئے اور وہاں سے وہی روزمرہ کا سادہ کھانا لے آئے اور اپنے دوست کے سامنے رکھ دیا اور کہا کہ بسم اللہ کیجئے۔ اُس وقت شیخ کے دوست کو بہت ہی حیرت ہوئی اور اس نے آہستہ آہستہ کھانے کی طرف ہاتھ بڑھایا اور کھانا شروع کر دیا۔ شیخ نے اس کی حیرت کو دیکھ کر کھانا کھا چکنے کے بعد اس سے کہا کہ اے دوست دعوت شیراز سے میرا ہی مطلب تھا۔ تم نے میرے واسطے بہت سارے تکلف کیا جن کا نتیجہ یہ تھا کہ اگر میں زیادہ قیام کرتا تو تم کو سخت ناگوار گذرتا اور میری ہمانی خوشی کی جگہ مال سے مبدل ہو جاتی اس لیے میں نے اس وقت مجبور ہو کر اپنی مدت اقامت کو مختصر کیا اور جس غرض سے میں وہاں گیا تھا وہ بھی پوری نہ ہوئی۔ نہ میں اچھی طرح وہاں ٹھہر سکا نہ میرا کمرہ اور جلدی سے رخصت ہوا۔ یہاں اب آپ جس قدر مدت تک چاہیں قیام کریں۔ جتنے دن آپ رہیں گے میری خوشی بڑھتی جاوے گی۔

میرا مطلب اس حکایت سے یہ نہیں ہے کہ اپنے دوستوں کی ہمانی کے زمانہ میں اُن کی خوشی خاطر کے لیے مطلق توجہ نہ کی جاوے۔ نہیں بلکہ میرا یہ مطلب ہے کہ جو کچھ کیا جاوے ایسے اعتدال سے کیا جاوے جو آئندہ بوجھ کے اور ہمان کے قیام سے سوائے خوشی کے دوسری بات حاصل نہ ہو۔

ان تکلفات کے علاوہ ایک اور اہتمام بھی جو اکثر عمل میں آتا ہے ہمان اور میزبان دونوں کے لیے سخت تکلیف کا باعث ہوتا ہے۔ اور وہ ہمان اور میزبان کا ساتھ کھانے پر اصرار کرنا ہے۔ اگر اتفاق سے

اُن میں سے کوئی باہر کو چلا گیا اور آسنے میں دیر ہوئی تو دوسرے صاحب اس کے منتظر رہتے ہیں اور کھانا نہیں کھاتے اور جب زیادہ دیر ہوئی ہے تو جی میں نہایت تنگ ہوتے ہیں۔ تماش کے واسطے چاروں طرف کو آدمی دھڑائے جاتے ہیں اور جب بڑی دیر کے بعد دوسرے صاحب آئے تب کھانا نصیب ہوتا ہے۔ اگر اتفاق سے کسی صاحب خانہ نے بلا انتظار اپنے مہمان کے کھانا کھالیا اور مہمان صاحب بعد کو آئے تو بہت کم مہمان اس مزاج کے ہوتے ہیں جو میزبان کے اس بتاؤ سے بُرا نہ مان جاتے ہوں۔ میں نے خود ایک دفعہ یہ دیکھا ہے کہ ایک مہمان جو باہر کو گئے ہوئے تھے جب وہ ایک بجے تک بھی نہ آئے اور صاحب خانہ نے ظہر کی نماز بھی پڑھ لی تب مجبور ہو کر بلا انتظار مہمان کے کھانا کھالیا۔ اس کے بعد مہمان صاحب سیر کر کے بھوکے پیاسے واپس تشریف لائے اور تنگ کر بیٹھے۔ اور فرمانے لگے کہ آج تو رٹے جس سے صاف معلوم ہوتا تھا کہ بھوک بھی ان کو لگی ہوئی ہے اور بشرہ سے بھی ایسا ہی ظاہر ہوتا تھا لیکن جب انہوں نے یہ سنا کہ صاحب خانہ نے کھانا کھانے میں میرا انتظار نہیں کیا تو نہایت ہی بُرا مانا۔ یہاں تک کہ کھانا بھی نہ کھایا اور یہ خند کر دیا کہ میں بھی کھانا کھا چکا۔ ایک دوست مل گئے تھے انہوں نے بغیر کھانا کھلائے نہ اُٹھے دیا۔ اب غور کرنا چاہیے کہ ان حقائق کو کیا نتیجہ ہوگا۔ کیا اس مہمانی اور اس میزبانی سے کچھ محبت اور خوشی بڑھ سکتی ہے۔

ایک اور خراب طریقہ یہ ہے کہ مہمان کو کوئی موقع تخلیہ اور آرام کا نہیں ملتا اور یہ خرابی دو وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ اول اس لیے کہ ہمارے مکانات کا طرز خراب ہوتا ہے۔ دوم ملنے جلنے کا طرز بھی اچھا نہیں ہے۔ ہمارے مکانات اس طرح علاحدہ علاحدہ حصوں میں تقسیم نہیں ہوتے کہ ہر ایک شخص کے لیے بغیر اس کے کہ اوروں کو تکلیف ہو آرام کے ساتھ تخلیہ ممکن ہو۔ ایک ہی کھلا ہوا مکان ہوتا ہے۔ وہی اپنے بیٹھنے اُٹھنے کا وہی مہمانوں کے قیام کا۔ اگر کوئی بیمار ہے تو اسی مکان میں ہے۔ چوتراہ کے نیچے مال بھیکا بھی اسی کے سامنے چڑھا ہوا ہے۔ ایک طرف کو ملاں لڑکے بھی اسی مکان میں بڑھ رہے ہیں وغیرہ وغیرہ اور اس لیے صاحب خانہ مجبور ہوتا ہے اور اپنے مہمان کے لیے کوئی موقع تخلیہ کا آسانی سے موجود نہیں کر سکتا۔ اس خرابی کا دور کرنا بالفعل غربا اور متوسط الحال شخصوں کے اختیار سے باہر ہے لیکن امراء کو اس طرف توجہ کرنا ضرور ہے۔ چنانچہ بعض امراء اپنے نو تعمیر مکانات میں اس قسم کی رعایتیں اب ملحوظ رکھتے ہیں یا ان کے متعدد مکانات ہوتے ہیں جن کی وجہ سے یہ وقتیں اُن کو کمتر پیش آتی ہیں۔ لیکن اکثر امراء کو اب تک بھی اس طرف توجہ نہیں ہے۔ اور ان کی پچاس پچاس ہزار اور ایک ایک لاکھ روپیہ کی عمارتیں اب تک بھی

اکثر اسی پڑنے نقشہ پر بنائی جاتی ہیں۔ جن میں نہ سرودی کا آرام نہ گرمی کا۔ نہ مہمان کے لیے کوئی تخیلی مکن نہ اپنے لیے۔ پس اگر امراء اس طرف توجہ کریں تو آخر کار متوسط الحال شرفا بھی ان کی پیروی کریں۔ اور رفتہ رفتہ غربا بھی حتی الامکان انہیں کی تقلید کرنے میں سامی ہوں۔

ایک اہم تکلیف مہمان اور میزبان کے طرز ملاقات سے پیدا ہوتی ہے جس وقت مہمان کسی اپنے دوست یا عزیز و قریب کے مکان پر وارد ہوا۔ صاحب خانہ امداس کے اور عزیز و اقارب اور دوست و آشنا سب اس مہمان غریب کے گرد ہوئے اور گھڑیوں اور گھنٹوں بلکہ پرول اس کے پاس بیٹھنا شروع کیا۔ ایک صاحب اٹھ کر تشریف لے گئے تو وہ صاحب امداس موجود ہوئے۔ غرض ہر وقت یہ جلسہ اس کے پاس رہنے لگا۔ اب جتنا کوئی مہمان کسی کو عزیز ہوا اسی قدر یہ اہتمام زیادہ ہوتا ہے اور زیادہ عزیز کی مٹا زیادہ خوار ہوتی ہے۔ بہت ہی کم ہم سے وال ایسے بے تکلف مہمان ہوتے ہیں جو اس جم غفیر کا کچھ ادب اور لحاظ نہیں کرتے اور اپنے آرام میں خلل نہیں ڈالتے۔ اور میزبان بھی ایسے بہت کم ہیں جو اپنے مہمان کی مٹکان راہ اور صعوبات سفر کے لحاظ سے اس کے آرام و آسائش کا خیال کرتے ہوں۔ اور بخوشی خاطر ان کو ایسا موقع دیتے ہوں کہ جب تک وہ چاہیں آرام کریں اور خط و کتابت وغیرہ کا جو کچھ شغل وہ چاہیں تخیل میں اطمینان کے ساتھ کر سکیں۔ ایک اور بڑی مشکل یہ ہے کہ مہمان بھی چونکہ ہماری ہی جنس سے ہوتے ہیں اور اسی قسم کے تپاک اور طرز ملاقات کے عادی ہوتے ہیں اس لیے ایسا بھی اکثر ہوتا ہے کہ اگر کوئی میزبان یا میزبان کا کوئی عزیز و قریب اپنے مہمان کے پاس زیادہ حاضر نہ رہے تو مہمان صاحب بھی برا مان جاتے ہیں اور حماقت سے یہ سمجھ کر کہ ہماری کچھ قدر و منزلت نہ ہوئی خود اپنی نظروں میں حقیر اور حقوٹے قرار دے گئے ہیں۔ اس لیے صاحب خانہ اپنے مہمان کے سر پر ہر وقت ایک بک بک کرنے والا پسوہ متعین کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ اب دیکھنا چاہیے کہ یہ کیسی کچھ وقت اور تکلیف کی بات ہے اور چونکہ ہم خواہ بچثیت مہمان اور خواہ بچثیت میزبان اس قسم کی تکلیفیں پھیلنے کے عادی ہو رہے ہیں اور اپنے ہمیشہ یا وقت کو درمگاہ کھونے میں نہایت مشاق ہیں اس لیے یہ برتاؤ ہم کو کچھ زیادہ ناگوار نہیں گذرتا ورنہ وہ شخص جو اپنے وقت کی کچھ بھی حفاظت کرتا ہو ایک دن کے واسطے بھی کبھی کسی کے ہاں اس طرح مہمان ہو کر ایسے کسی نانا شاہ کا میزبان ہو کر خوش نہیں رہ سکتا۔

مہمانی اور میزبانی کی ان تمام مذکورہ بلا مصیبتوں کے علاوہ اور بہت سی ایسی فضول باتیں ہیں جو ہم کو گول میں رائج ہیں اور جن کے بیان کرنے کے واسطے ایک مستقل رسالہ مرتب ہونا چاہیے۔ اس لیے

میں ان کی طویل طویل تفصیلات میں پڑنا ضروری نہیں سمجھتا اور میں خیال کرتا ہوں کہ اگر وہ بڑی بڑی خرابیاں جن میں میں نے اصرار پر ذکر کیا رفع ہو جائیں تو اور چھوٹی چھوٹی خرابیاں بھی جو انہیں بڑی خرابیوں سے پیدا ہوتی ہیں خود بخود رفع ہو جائیں گی۔ لیکن ختم مضمون پر اس تازہ مصیبت کا تذکرہ البتہ مناسب ہے جو مہمان کو رخصت کے وقت قرآن واجب الاذعان اعلان برارادت و رفقہ بہ اجازت سے پیش آتی ہے۔

مہمان نے اب ڈرتے ڈرتے اور نگاہیں نیچی کر کے صاحب خانہ سے رخصت ہونے کی اجازت چاہی مگر صاحب خانہ نے صاف انکار کیا۔ مہمان ہر چند منت کرتا ہے ادا اپنی سخت سخت ضرورتیں بیان کرتا ہے لیکن صاحب خانہ راضی نہیں ہوتے۔ اس مجلس میں اور جن قدر صاحب موجود ہوتے ہیں وہ بھی اپنا فرض ہی سمجھتے ہیں کہ صاحب خانہ کی تائید کریں۔ وہ بھی مہمان کو قیام کرنے پر مجبور کرتے ہیں اور اس بے کسی کے گھنٹے میں ایک متنفس بھی ایسا نہیں دکھلائی دیتا جو خدا لگتی ہوئی کئے اور مہمان کی بے کسی پر بھی رحم کرے۔ کوئی صاحب فرماتے ہیں کہ ابھی آپ کہاں جا دیں گے کوئی فرماتے ہیں کہ حال صاحب کا کتنا نیچے نہ ڈالیے۔ حال صاحب حرف رخصت سے جدا تیرا ہی چڑھا کے ہوئے فرماتے ہیں کہ کبھی نہ کبھی تو آپ تشریف لائے اور آتے ہی جانے کی سنائی۔ آپ کے اس آنے سے نہ آنا بہتر تھا۔ دنیا کے کام پلے ہی جاتے ہیں۔ یہاں آپ کب تک آتے ہیں۔ المختصر یہاں تک اس مہمان کو تنگ کیا جاتا ہے کہ وہ سخت رنج میں مبتلا ہو جاتا ہے اور اپنے ولی میں کہتا ہے کہ الٹی میں کس عذاب میں آگیا اور کیونکر اس سے نجات ہوگی اور اپنے آنے پر نہایت افسوس کرتا ہے اور قدر و درویش بر جان و درویش ایک و دو مقام کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ پھر کیا یہ قیام فریقین میں کچھ محبت اور خوشی کو برصا سکتا ہے۔ نہیں ہرگز نہیں بڑھا سکتا بلکہ برعکس اس کے دلوں کو بخیہ کر دیتا ہے۔

اگر کوئی سخت بے حیا مہمان ہو اور اس نے نالائقی سے اپنے شفیق میزبان کے اصرار پر کچھ خیال نہ کیا اور سمجھانے والوں کی بات بھی نہ مانی اور چلنے کا ارادہ مصمم ہی کر لیا تو اب یہ بھال کسی طرح اس کا پیچھا نہیں چھوڑتا کہ کھانا کھا کر جانا ہوگا۔ اور یہ اصرار خاص کہ ان مقامات میں مہمانوں کو مصیبت میں مبتلا کرتا ہے جہاں ریل کے اسٹیشن قریب ہیں اور مسافروں کو ریل کے ذریعہ سے سفر منظور ہوتا ہے۔ اکثر یہ ہوتا ہے کہ کتنے سفر میں کوئی دوست اپنے دوست سے ملنے کے واسطے جو کسی اسٹیشن سے قریب ہوتا ہے اترا اور دیا دادہ کر لیا کہ دوسرے وقت کی ریل میں چلا جاؤں گا۔ ایسے مسافروں سے بھی جب وہی معمولی تکلف آمیز جھگڑے اور قصے پیش آتے ہیں تو ان کو سخت حیرانی ہوتی ہے۔

ادھر ریل کے وقت میں صرف ایک گھنٹہ یا دو گھنٹہ باقی ہے۔ یہاں صاحب خانہ کے ہاں نوکرانہ

سے گوشت لے کر بھی نہیں لوٹا۔ مہمان کتا ہے کہ برائے خدا کچھ کو رخصت کیجئے لیکن صاحب خانہ اس میں اپنی نہایت ذلت سمجھتے ہیں کہ بغیر کھانا کھانے یا کھانا ساتھ لے کر مہمان گھر سے رخصت ہو۔ اب نوکر بھی بازار سے آگیا اور ریل کا وقت بھی بہت نزدیک پہنچا اور مہمان پر ایک سخت اضطراب کی حالت طاری ہوئی کبھی وہ اپنے اس خوف کو کر ریل چلی جاوے گی اور میں رہ جاؤں گا شرم سے ضبط کو کچھ چپکا ہو رہا اور کچھ دیر کے بعد گھبرایا اور کئی دفعہ چلنے کے قصد سے اٹھنا چاہا مگر صاحب خانہ نے نہ اٹھنے دیا۔ آخر جب وقت بہت ہی نزدیک آگیا اور صاحب خانہ کو بھی کچھ ندامت سی ہوئی تو وہ بھی جلدی سے اُٹھے۔ نوکر بازار کو پھر بھاگ گیا کچھ مٹھائی بازار سے آئی۔ کچھ آدھا کچا آدھا کچا کھانا میزبان صاحب گھر میں سے لائے اور ہزار عشت و شتابی مہمان نے دس بائیس تھے کھائے اور تھوڑا سا کھا کر اٹھ کھڑا ہوا۔ میزبان صاحب اب بھی مصرعہ موندے کہ آپ نے کچھ نہ کھایا اور کھائے۔ غرض جس طرح سے ہوا وہ کم بخت مہمان صاحب خانہ سے رخصت ہوا۔ سڑک پر دوڑ کر خدشہ گار نے پان دیا۔ اب مہمان صاحب بھاگ بھاگ اسٹیشن کو چلے۔ راستے میں ریل کی آواز سنائی دی اور بھی اوسان خطا ہوئے۔ گاڑی بان سے اتفاقاً ہوا کہ جلدی چلو اور کچھ دیر پہنچ کر انعام کا بھی وعدہ کیا گیا۔ اس نے بھی بے تحاشا گاڑی دوڑائی اور ریل چھوٹنے سے بھی پہلے اسٹیشن پر پہنچا دیا اور کرایہ اور انعام لے کر علاحدہ ہوئے۔ اسٹیشن کے مزدور چلائے کہ پہلی گھنٹی ہو چکی ہے جلدی چلو ٹکٹ گھر میں پہنچ کر جلدی سے ٹکٹ لیا۔ اتنے میں دوسری گھنٹی بھی ہوئی۔ میاں اور مزدور دوڑے جب ہی اسٹیشن کے اندر کے جو تھرہ پر آئے تیسری گھنٹی ہوئی۔ سیٹی بھی اور ریل نے آہستہ آہستہ آگے کو بڑھنا شروع کیا اب مہمان کم بخت حیران کھڑا ہے اور حسرت کے ساتھ ٹرین کی اس نرم نرم رفتار کو دیکھ رہا ہے۔ اسباب والے مزدوروں نے سمجھایا کہ میاں آپ ہی نے دیر کر دی۔ جانا تھا تو گھڑی بھر پڑے آئے ہوتے۔ اب چلو دوسرے وقت کی ریل پر جانا۔ یہ سن کر مہمان غریب لوٹا اور پھر گاڑی کرایہ کر کے میزبان صاحب کے مکان پر آیا۔ راستے میں سو سو طرح کے عموگین خیالات نے اس کو رنجیدہ کیا۔ جب مہمان مکان پر آئے تو میزبان صاحب دور سے دیکھتے ہی بے اختیار منہں پڑے اور فرمانے لگے کہ کیئے ریل پر جو آئے۔ آپ نے تو کمال کر دیا تھوڑی ہی دیر میں پہنچ بھی گئے اور پھر چلے بھی آئے۔ ہم تو پہلے ہی کہتے تھے کہ آج نہ جاؤ۔ ہمارا کتنا نامانہ اس کی سزا ہے۔

اب ہم اپنے اپنے جنس سے اس طریق مہمانی اور میزبانی پر انصاف چاہتے ہیں اور دریافت کرتے ہیں کہ آیا یہ طریقہ تبدیل اور ترمیم کے لائق ہے یا نہیں۔ کیا ایسے برتاؤ کی حالت میں کوئی مہمان خوشی سے کسی

اپنے دوست کے پاس آنے کا ارادہ کرے گا۔ یہ کوئی آدمیت ہے کہ اپنے عزیزِ مہمان کی تمام ضرورتوں کی طرف سے آنکھیں بند کر کے قیام پر جا بلا نہ اصرار کیا جاوے۔ ایسی مصیبت کی حالت میں سفر کرنے والوں کو انواع و اقسام کی تکلیف ہوتی ہے۔ وہ اپنے کوچ و مقام کا کوئی انتظام اپنے اختیار سے نہیں کر سکتے نہ اپنے وقتوں کی تقسیم پر قادر ہو سکتے ہیں اور اس کے علاوہ بہت سے ہرج اور نقصان جو اس قسم کی مزاحمت سے پیدا ہوتے ہیں اور ہو سکتے ہیں ان کی وجہ سے بجائے ملاقاتوں کی خوشی کے ایک قسم کا مظل اور رنج پیدا ہو جاتا ہے۔ پس ہماری خواہش یہ ہے کہ ہمارے اس مضمون کے پڑھنے والے ہمارے اس مسئلہ پر انصاف سے غور کریں اور جو رسم و رواج اصلاح کے قابل ہیں اس میں مناسب اصلاح کریں۔ تاکہ مہمانی اور میزبانی کی خوشیاں اور زیادہ ہوں اور مہمان یا میزبان کسی کو تکلیف نہ ہو اور وہ اصلاحیں جیسا ہم نے اوپر مفصل بیان کیا ہے مفصل ذیل مراتب میں ہونا چاہیئے۔

اول حتی الامکان بلا اطلاع کسی کے ہاں آنے سے احتراز کرنا چاہیئے۔ گو باہم کسی ہی بے تکلفی اور گنگا گنت ہو جہاں تک ممکن ہو اس قدر پہلے اطلاع دی جاوے کہ جواب بھی آ سکے ورنہ کم سے کم ایک دن پہلے میزبان کو اطلاع ہو جاوے۔ اگر بدرجہ مجبوری یہ بھی نہ ہو سکے تو رات کے وقت حتی الوسع کسی کے مکان میں پہنچنے سے کنارہ کیا جاوے مگر جب ایسی کوئی سخت ضرورت پیش آجاوے۔

دوم دعوت میں اس قدر تکلف نہ کرنا چاہیئے جس سے اپنے عزیزِ مہمان کا قیام آخر کار ناگوار معلوم ہونے لگے۔ بیچ بیچ کی چال ہمیشہ بہتر ہوتی ہے و خیر الامور اوسطیٰ۔

سوم یہ خیال بھی کہ میزبان و مہمان عموماً ساتھ ہی کھانا کھا دیں ترک کرنا چاہیئے۔ کھانے کے معمولی وقت پر اگر کوئی فریق غیر حاضر ہو تو اس کی حاضری کا انتظار نہ کیا جاوے اور فریق غیر حاضر کو دوسرے فریق کی اس کاروائی سے آزدہ نہ ہونا چاہیئے۔

چہارم تھلیہ کے موقع کا بھی جہاں تک ممکن ہو خیال رکھنا چاہیئے تاکہ مہمان اور میزبان دونوں کو آرام ہو۔ ہر وقت کے پاس اٹھنے اور بیٹھنے سے تکلیف بھی ہوتی ہے اور ملاقاتوں سے بھی گھبرا جاتا ہے۔ اور امراء طرزِ عمارت کا بھی خیال کریں۔

پنجم آمدن بہ اداوت رفتن بہ اجازت کے غلط اصول کو بھی منسوخ کرنا چاہیئے اور دونوں باتیں آنے والی بھی کی مرضی پر منحصر کرنی چاہئیں۔ تاکہ ہر شخص اپنے کوچ و مقام کا انتظام ٹھیک ٹھیک کر سکے۔

# اسمائِ حسنیٰ

بخاری، مسلم اور ترمذی نے حضرت ابو ہریرہؓ سے ایک ارشاد نبویؐ یوں نقل کیا ہے:

اِنَّهُ تَسْتَعِدُّ تَسْعِيْنًا سَمًا مِّنْ حَفْلَتِهَا دَخَلَ الْجَنَّةُ (الحکمہ ۹۹ نام ہیں جو ان کو منقول کرے وہ جنتی ہو گا۔)

یہ ۹۹ نام کیا ہیں ان کا کوئی ذکر بخاری و مسلم نے نہیں کیا ہے۔ البتہ ترمذی اور ابن ماجہ، ابن حبان اور حاکم اور ابونعیم نے یہ سارے نام درج کئے ہیں۔ چونکہ ترمذی کو ابن ماجہ، ابن حبان، حاکم اور ابونعیم وغیرہ پر مقدم رکھا جاتا ہے اس لیے ”قاعدہ بغدادی“ سے لے کر دلائل الخیرات تک اسی روایت کو اختیار کیا گیا ہے۔ ان اسمائے الہیہ کی بعض اہل علم نے شرحیں بھی کی ہیں۔ یہاں جو بات کم از کم مجھے اب تک انتہائی حیرت میں ڈالے ہوئے ہے وہ یہ ہے کہ ترمذی، ابن حبان اور حاکم اور ابونعیم کی روایتوں میں لفظ سب موجود نہیں۔ لفظ ”مقیمت“ جو قرآن میں صرف ایک جگہ آیا ہے وہ تک موجود ہے لیکن جو لفظ سب قرآن میں کم و بیش چار تکرار آیا ہے اس کا کہیں ذکر نہیں۔ اگر جسد اللہ کو سورہ حمد کا جزو مانا جائے تو پہلی اور دوسری صفت دحان و رحیم ہے اور تیسری رب العالمین۔ ورنہ اول صفت سب ہی ہے۔ ہر روز ہر نازی میسول بار اس کی تکرار کرتا ہے۔ نیز یہ اتنی بڑی اور بنیادی صفت ہے کہ رحمت، ارتقا، پردہش، آقائی وغیرہ کے تمام مفہام اس میں آجائے۔

یہ تو گمان ہی نہیں ہو سکتا کہ حضور اکرمؐ کے ذہن میں یہ لفظ موجود نہ ہو یا حضرت ابو ہریرہؓ کو یاد نہ رہا ہو۔ یہ ظاہر ہی معلوم ہوتا ہے کہ کسی اور راوی سے یہ غلطی رہ گئی اور ظاہر ہے کہ اتنی لمبی فہرست کو ہر آنے میں ایسی غلطی کا ہو جانا کچھ بعید نہیں۔

اس کے علاوہ خدا الالہ بھی ہے (اِنَّمَا الْهَکْمَةُ وَاحِدٌ) لیکن اسمائے حسنیٰ میں کہیں اس کا بھی ذکر نہیں حالانکہ کلمہ توحید کی بنیاد اسی پر ہے (یہاں اللہ اور الالہ کو غلط ملط نہیں کرنا چاہیے) دوسری چیز یہ ہے کہ ترمذی نیز ابن حبان اور حاکم اور ابن ماجہ کی روایتوں میں کچھ اسماء اس طرح آئے ہیں کہ مخالفوں کی تعداد تو سب میں پوری ہو جاتی ہے لیکن کچھ اسماء ایک میں ہیں اور دوسری میں

نہیں اور جو دوسری میں ہیں وہ پہلی میں نہیں۔ یعنی سب روایتوں کے کچھ اسماء مشترک ہیں کچھ مختلف۔  
یہاں ایک چیز اور بھی پیش نظر رکھنا چاہیے کہ ان روایتوں میں

(۱) کچھ لفظ تو ایسے ہیں جو بعینہ قرآن میں موجود ہیں مثلاً رحمان، رحیم، ملک، قدوس وغیرہ۔

(۲) کچھ ایسے ہیں جو بعینہ تو نہیں لیکن اسی مادے کے دوسرے صیغوں (اور جملوں) میں بیان ہوئے ہیں۔ مثلاً قرآن میں قابض یا باسط کا لفظ خدا کے لیے کہیں نہیں آیا ہے لیکن یہ صفت قبض و باسط یوں بیان ہوئی ہے: **فَاللَّهُ يَبْضُ وَيَبْسُ**۔

(۳) کچھ ایسے ہیں جن کا مفہوم دوسرے مادے کے مشتقات میں آجاتا ہے مثلاً اللہ اہل تقویٰ سے محبت کرتا ہے یا اہل ایمان اللہ سے محبت رکھتے ہیں۔ لہذا خدا "حبیب" یعنی محب و محبوب بھی ہوا لیکن اسمائے حسنیٰ میں یہ لفظ موجود نہیں بلکہ لفظ ودود میں یہ مفہوم آجاتا ہے۔ اسی طرح خدا مرسل رسول یا فرشتے یا بارش کو بھیجے والا، بھی ہے لیکن روایت کے اسمائے حسنیٰ میں یہ لفظ نہیں بلکہ باعث کا لفظ ہے جو بعث فی الامیین و صولاً اور یبعث من فی القبور دونوں کو سمیٹ لیتا ہے۔

(۴) اسی طرح بعض کئی مفہیم ایسے ہیں جن کے مجموعے کے لیے اسمائے حسنیٰ میں صرف ایک جامع لفظ آگیا ہے۔ مثلاً خدا بارش نازل فرماتا ہے (امطرنا علیہم) وہ کھیت لگاتا ہے (ابنتنا فیہا) وہ انعام بھی دیتا ہے (انعمت علیہم) اس لیے وہ مہربان، مہربان اور منحہ بھی ہے۔ لیکن یہ الفاظ اسمائے حسنیٰ میں موجود نہیں۔ اس کی وجہ یہی ہو سکتی ہے کہ لفظ ذائق (یا ابن ماجہ کی روایت میں صاب) کے لفظ میں یہ سارے مفہیم آجاتے ہیں۔

قرآن میں جو احسن الصالحین، احکم الحاکمین، ارحم الراحمین اور فعال لما یؤید، ذی الطول، اکوہ، اعلیٰ وغیرہ آئے ہیں ان کو بھی اسی میں داخل سمجھئے۔ یعنی ان کے مفہیم کو بھی دوسرے مختصر لفظوں — خالق، حکم، قادر، قوی، رحیم، کریم، علی وغیرہ میں بیان کر دیا گیا ہے۔

(۵) کچھ ایسے ہیں جو مترادف المعنیٰ ہیں اور روایتوں میں وہ سب نہیں لئے گئے ہیں۔ مثلاً قرآن میں قدیر، قادر، مقتدر، کے لفظ آتے ہیں لیکن روایتوں میں صرف قادر اور مقتدر کا ذکر ہے۔ قدیر کہیں مذکور نہیں اگرچہ قرآن میں کئی بار یہ لفظ آیا ہے۔ اسی طرح قرآن میں غافر، غفور، غفار آئے ہیں لیکن روایتوں میں غافر موجود نہیں۔

(۶) ابن ماجہ کی روایت میں جو زائد اسمائے صفات مذکور نہیں وہ یہ ہیں: جلیل، قریب، مبین، ابد،



برہان، دائرہ، ناظر، کافی، عالم، صادق، تامل، قدیہ، سامع - وثر۔  
 البصیر اور عالم کی روایتوں میں کچھ مزید نام یہ ہیں، حنا، منان، فرد، نصیر، جمیل،  
 صادق، محیط، وثر، فاطر، علامہ، ملک، مدبر، ذوالطول، ذوالعارج، خلاق،  
 ذوالفضل العظیم۔ ان سب روایات میں بعض اسماء قرآن میں ہیں۔ اور باقی سب صفات ترمذی،  
 ابن حبان کے کسی نہ کسی مندرجہ اسم صفت میں معنی موجود ہیں۔ بعض دوسری روایتوں میں ضمنی ذکر میں خدا  
 کے لیے جواد، مستار، نظیف، طیب وغیرہ بھی ہیں۔

(۷) البتہ جمیل کا لفظ ہمارے نزدیک بڑا بنیادی اور اہم ہے۔ اللہ جمیل ویحب العبد (حدیث)  
 ارشد صاحب نے اسے حسیٰ پر جو کتاب لکھی ہے اس میں انہوں نے جمیل کی بجائے جمیل ہی لکھا ہے۔  
 کیونکہ ذوالجلال والا کس امر میں جمیل کا پورا مفہوم داخل ہے۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ ایسی حین کائنات  
 بنانے والا خود حسین و جمیل نہ ہو؟ اسماء توحید میں ہوں اور معنی حین نہ ہو؟

(۸) یہ خوب سمجھ لینا چاہیے کہ یہ ننانوے کا لفظ صرف کثرت تعداد کے لیے ہے نہ کہ خاص عدد کے اظہار  
 کے لیے۔ صفات الہیہ بے شمار ہیں۔ صرف قرآن ہی کو لیں تو کئی سو صفات نکلیں گی۔ ان سب کو روایتوں  
 میں سمیٹنے کی کوشش کی گئی ہے۔

(۹) یہ اسمائے حسیٰ و حقیقت صفاتی نام ہیں جو اللہ کی صفات (ATTRIBUTES) کو ظاہر کرتے  
 ہیں کیونکہ خدا کی ذات کو کوئی نہیں پاسکتا۔ اس کا عرفان اس کی صفات کے ذریعے ہی ممکن ہے۔ اور وہ بھی  
 مجر و انہیں بلکہ مظاہر کائنات میں اس کی جو صفات بکھری ہوئی ہیں انسان انہی کا بغور استطلاع علم یا  
 اور اک حاصل کر سکتا ہے۔

(۱۰) خدا کی تمام صفات ایک ساتھ ہی ہر آن کائنات میں کار فرما ہیں یعنی تمام صفات خاص تناسب  
 (PROPORTION) سے باہم مل کر ایک وحدت کی شکل میں پھیلی ہوئی ہیں گویا توحید ذات کی  
 طرح توحید صفات بھی ایک حقیقت ہے۔ پھر جب یہ احساس ہو جائے کہ اس کی ذات میں صفات  
 اور صفات میں ذات ہے تو پس یہی توحید ربانی کا اعلیٰ مقام ہوتا ہے۔

(۱۱) قرآن میں آیا ہے صبغتہ اللہ۔ اللہ کا رنگ اختیار کرو۔ اسی مضمون کو حدیث میں یوں بیان کیا  
 گیا ہے تخلقوا باخلاق اللہ۔ خدائی کردار میں رنگ جاؤ۔ پس انسان کا لقب العین یہ ہے کہ  
 تمام صفات الہیہ کو اسی تناسب کے ساتھ ایک وحدت کی شکل میں اپنے اندر سمو کر مادی کائنات پر

تصرف کرے۔

(۱۱۲) ان اسمائے صفات کو زیادہ وضاحت کے ساتھ یوں سمجھنا چاہیے کہ یہ سب "اقدار حیات" ہیں جن کا مرکز وحید ذاتِ خداوندی ہے۔ ساری قدروں کا سرچشمہ اسی کی ذات ہے۔ پس انہی اقدار کو اپنانے سے انسان قربِ خداوندی حاصل کر سکتا ہے۔ وہ ان اقدار میں جتنی ترقی کرتا جائے گا اسی قدر وہ خدا سے قریب تر ہوتا جائے گا۔

(۱۱۳) ان اسمائے حسی کو محض شمار کر لینا مقصود نہیں۔ دوسری روایت میں من احصاها کی بجائے من حفظہا ہے۔ لیکن اس کے معنی بھی لسانی یاد کر لینے کے نہیں بلکہ ان صفات و اقدار کی محافظت اور نگہداشت مقصود ہے۔ یہی تو انسان کا واحد نصب العین ہے اور یہی کمالی توحید ہے۔ صفات بنظرِ بکثرت ہیں لیکن اس کثرت میں وحدت کو تلاش کرنا ہی توحید ہے۔ اور اس کی شکل یہ ہے کہ ان سب کو مجموعی وحدت بنا کر اپنے اندر سمو لیا جائے۔

(۱۱۴) کمال کی طرح لفظ اللہ بھی بڑا اسی اہم خداوندی ہے بلکہ ایک لحاظ سے یہ الالہ تمام اسمائے حسی سے زیادہ اہم ہے کیونکہ کلمہ شہادت کا دار و مدار ہی الہیت کے انکار و اقرار پر ہے۔ یعنی تمام الملوں کی الوہیت کی نفی کرنے اور اللہ کی الہیت کا اقرار کرنے کا نام ہے شہادتِ توحید۔ آپ سارے اسمائے الہیہ کا اس طرح نفی و اثبات سے اقرار کر لیں تو بات سچی ہوگی لیکن اقرارِ توحید مکمل نہ ہوگا۔ آپ لا ملک الا اللہ، لا رازق الا اللہ، لا خالق الا اللہ، لا داب الا اللہ وغیرہ کہتے چلے جائیں۔ بات میں مطابقت حقیقت ہوگی لیکن اقرارِ توحید اس وقت تک مکمل نہ ہوگا جب تک لا الہ الا اللہ کا اعتراف نہ کریں۔ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ الوہیت کے اعتراف میں تمام صفاتِ خداوندی کا اعتراف آجاتا ہے اور سارے اسمائے حسی کا سرچشمہ ہی اللہ ہے۔ سرچشمہ ہی ہے اور باقی سارے اسمائے صفات اسی کی شاخیں ہیں۔ لہذا الالہ گو دو سرے اسمائے حسی پر مقدم سمجھنا چاہیے۔

(۱۱۵) اس لفظ اللہ کا ترجمہ کہیں معبود کیا جاتا ہے، کہیں حاکم اور کہیں پوجا کے لائق وغیرہ۔ یہ معانی غلط نہیں لیکن ان سے صرف وہ ایک ہی پہلو سامنے آتے ہیں۔ ترجمہ ایسا ہوتا چاہیے کہ تمام اقدار، حقائق اور صفات حسی اس میں سمٹ کر آجائیں۔ بہتر ترجمہ ہمارے نزدیک نصب العین ہے یعنی زندگی کا وہ منہانے مقصود جس سے آگے اور کوئی مقصود نہ ہو سکے۔ ان الی ویک المنتہی۔ (محمد جعفر)

## مطبوعات ادارہ ثقافت اسلامیہ

### اسلام کا نظریہ حیات

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

قیمت آٹھ روپے

### الدین یسر

مصنفہ محمد جعفر شاہ پهلواروی

قیمت چھ روپے

### اسلام میں حیثیت نسواں

مصنفہ مظہر الدین صدیقی

قیمت تین روپے آٹھ آنے

### اسلام اور مسئلہ زمین

مصنفہ پروفیسر محمود احمد

قیمت چار روپے چار آنے

### مسئلہ اجتہاد

مصنفہ محمد حنیف ندوی

قیمت تین روپے

### اسلام کا نظریہ اخلاق

مصنفہ مظہر الدین صدیقی

قیمت دو روپے

### زیر دستوں کی آقائی

مصنفہ محمد جعفر شاہ پهلواروی

قیمت بین روپے آٹھ آنے

### قرآن اور علم جدید

مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین

قیمت چھ روپے آٹھ آنے

### طب العرب

مصنفہ براؤن مترجمہ حکیم نیر واسطی

قیمت سب روپے چار آنے

### فقیہ عمر

مصنفہ شاہ ولی اللہ - مترجمہ امام خاں

قیمت چار روپے بارہ آنے

### اسلام کا نظریہ تاریخ

مصنفہ مظہر الدین صدیقی

قیمت تین روپے آٹھ آنے

### افکار ابن خلدون

مصنفہ محمد حنیف ندوی

قیمت چار روپے چار آنے

ادارہ ثقافت اسلامیہ - کلب روڈ - لاہور - پاکستان

## ماہنامہ ثقافت لاہور

## اسلام کا معاشی نظریہ

مصنفہ مظہر الدین صدیقی

قیمت ایک روپیہ بارہ آنے

## مآثر لاہور

مصنفہ سید ہاشمی فرید آبادی

قیمت چھ روپیہ آٹھ آنے

## تہذیب و تمدن اسلامی

مصنفہ رشید اختر ندوی

حصہ اول چھ روپیہ - دوم سات روپیہ آٹھ آنے

سوم سات روپیہ

## ریاض السنّت

مصنفہ محمد جعفر پہلواروی

قیمت دس روپیہ

**ISLAM & COMMUNISM**

Dr. Khalifa Abdul Hakim

Rs. 10/-

**ISLAMIC IDEOLOGY**

Dr. Khalifa Abdul Hakim

Rs. 12/-

**MUHAMMAD THE EDUCATOR**

Robert Gulick

Rs. 4/4-

**WOMEN IN ISLAM**

Mazheruddin Siddiqi

Rs. 7/-

**THE FALLACY OF MARXISM**

Dr. Rafiuddin

Rs. 1/-

**ISLAM & THEOCRACY**

Mazheruddin Siddiqi

Rs. 1/12/-

**DEVELOPMENT OF ISLAMIC  
STATE & SOCIETY**

Mazheruddin Siddiqi

Rs. 10/-

**RELIGIOUS THOUGHT OF  
SAYYID AHMAD KHAN**

B. A. Dar

Rs. 10/-

**Institute of Islamic Culture**

CLUB ROAD, LAHORE



# ثقافت

دسمبر ۱۹۵۹ء

مدیر اعلیٰ

پروفیسر ایم ایم شریف

مدیر مسئول

شاہد حسین رزاقی

## قابل دید مطبوعات

اسلام اور موسیقی  
مصنفہ محمد جعفر شاہ پہلوارو:  
قیمت تین روپے بارہ آنے

حکمت رومی  
مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم  
قیمت تین روپے آٹھ آنے

اسلام اور رواداری  
مصنفہ رئیس احمد جعفری  
قیمت حصہ اول سات روپے چار آنے  
حصہ دوم سات روپے آٹھ آنے

حکمائے قدیم کا فلسفہ اخلاق  
مصنفہ بشیر احمد ڈار  
قیمت چھ روپے

اسلام اور مذاہب عالم  
مصنفہ مظہر الدین صدیقی  
قیمت چار روپے آٹھ آنے

حیات محل  
مصنفہ حسین ہیکل پاشا مترجمہ امام خان  
قیمت بائیس روپے آٹھ آنے

تاریخ جمہوریت  
مصنفہ شاہد حسین رزاقی  
قیمت آٹھ روپے

بیدل  
مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر  
قیمت سات روپے آٹھ آنے

مسلم ثقافت ہندوستان میں  
مصنفہ عبدالعزیز سالک  
قیمت بارہ روپے

افکار غزالی  
مصنفہ محمد حنیف ندوی  
قیمت آٹھ روپے آٹھ آنے

ادارۃ ثقافت اسلامید کلب روٹی لاہور

# ثقافت لاہور

مؤسس ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم

دسمبر ۱۹۵۹ء

جلد ۲ شماره ۱۲

ادارہ تحریر

شاہد حسین رزاقی  
(مدیر مسئول)

محمد جعفر پھلوروی

رئیس احمد جعفری

پروفیسر ایم۔ ایم شریف  
(مدیر اعلیٰ)

محمد حنیف ندوی

بشیر احمد ڈار

فی پروجیکٹ  
بارہ آنے

سالانہ  
انٹرویو

ادارہ ثقافت اسلامیہ

کلب روڈ - لاہور - پاکستان

# ترتیب

|    |                       |                                   |
|----|-----------------------|-----------------------------------|
| ۳  | .....                 | تاثرات                            |
| ۷  | پروفیسر رشید احمد     | قرآنی نظریہ ملک                   |
| ۲۷ | شاہ محمد جعفر پھلواری | پاکستانی ثقافت                    |
| ۳۵ | بشیر احمد ڈار         | عیسائی تصوف                       |
| ۴۳ | غنیہ احمد خاں غوری    | علم ریاضی میں مسلمانوں کے کارنامے |
| ۵۹ | سید احمد خاں          | مہذب قوموں کی پیروی               |
| ۶۱ | تشریح حدیث            | اسماءے حسنیٰ                      |
| ۶۹ | ادارہ                 | تنقید و تبصرہ                     |
| ۷۳ | .....                 | مطبوعات ادارہ                     |

ناشر: شاہد حسین رزاقی      مطبوعہ: انجمن حمایت اسلام پریس لاہور      مقام اشاعت: کلب ڈو۔ لاہور



## تاثرات

تہذیب و تمدن کے ارتقاء اور تاریخ عالم کی تشکیل میں جمہوریت اور آمریت کی کشمکش کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہے۔ حصول اقتدار کے لیے ان دو قوتوں کی جدوجہد نے مغربی ممالک کو خاص طور پر متاثر کیا ہے اور اسی بنیاد پر ان کے دورِ جدید کی عمارت تعمیر ہوئی ہے۔ انسان جمہوریت پسند بھی ہوتے ہیں اور آمریت پسند بھی اور ان دونوں رجحانات میں کوئی تو مکمل طور پر خیر ہے اور نہ شر۔ بلکہ ان کی اس نوعیت کا انحصار بہت کچھ حالات پر ہوتا ہے۔ بنیادی طور پر خیر اچھا ہے اور شر برائی۔ لیکن بعض اوقات ایسے حالات پیدا ہو جاتے ہیں کہ خیر کا نتیجہ برائی اور شر کا نتیجہ اچھائی کی شکل میں نکلتا ہے اور شر خیر کے تحفظ کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ بنیادی طور پر امن خیر ہے اور جنگ شر۔ لیکن ایسے حالات بھی پیش آ جاتے ہیں جب خود امن کے تحفظ کے لیے جنگ کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔ اسی طرح انسانی جان کا احترام انسانیت کی بقا و ترقی کے لیے لازمی ہے۔ لیکن مخصوص حالات میں خود انسانی جان کے احترام کو برقرار رکھنے کے لیے انسانی جان لینا ناگزیر ہو جاتا ہے۔ یہی حال جمہوریت اور آمریت کا ہے۔ موجودہ دور میں جمہوریت ترقی پسند معاشرہ کا نصب العین ہے اور ہر ملک جمہوری ترقی کی منزلیں طے کرنے کی مکہ کو شش کر رہا ہے۔ لیکن بہت سے ممالک کے حالات ایسے ہیں کہ جمہوریت کی بنیادیں محکم کرنے اور جمہوری مملکت و معاشرہ تعمیر کرنے کے لیے آمریت سے کام لینا ناگزیر ہو جاتا ہے۔ جنگ کی طرح آمریت بھی ایک عارضی ضرورت ہوتی ہے۔ اور یہ ضرورت حصول مقصد کے ساتھ ہی ختم ہو جاتی ہے۔ اس سے زیادہ اس کا جاری رہنا تعمیر کے بجائے تخریب کا موجب بن جاتا ہے۔ یہ وہ بنیادی اصول ہے جو ملک و ملت کے دانشمند معادل کے پیش نظر رہتا ہے۔

جس طرح بعض اقتدار پسندی پر مبنی آمریت تباہی کا ذریعہ بن جاتی ہے اسی طرح ناسازگار حالات میں جمہوریت بھی نقصان رسا ثابت ہوتی ہے۔ جمہوریت انسانی معاشرہ کا ایک اعلیٰ ترین تصور ہے اور اس تصور کو عملی شکل دینے کے لیے آزادی اور مساوات کی اساس پر ایسی مملکت تعمیر کی جاتی ہے جس میں عوام اقتدار کا مسرچہ ہوتے ہیں۔ عوام کے نامندے ان کے تفویض کردہ اقتدار کے امین اور ان کے معاو کے نگہبان

ہوتے ہیں۔ اور ان کی حکومت صلاح و بہبود عامہ کے لیے کام کرتی ہے۔ انفرادی اور اجتماعی مفاد میں ہم آہنگی ہوتی ہے۔ افراد و طبقات کے جائز حقوق کی حفاظت کی جاتی ہے۔ زندگی کے ہر شعبہ میں جدوجہد اور ترقی کرنے کے مواقع سب کے لیے یکساں کھلے رہتے ہیں اور کسی کو کسی قسم کے مراءات حاصل نہیں ہوتے۔ قانون کی نظر میں سب برابر ہوتے ہیں اور کوئی قانون سے بالاتر نہیں ہوتا۔ حقوق و فرائض کا احساس و شعور عام ہوتا اور ان کا ہر طرح احترام کیا جاتا ہے۔ اور حاکم و محکوم اور افراد و طبقات سب اپنے فرائض پوری ذمہ داری سے ادا کرتے ہیں۔ جس نظام میں عوام کی اس قدر اہمیت ہو اور جس کے بنیادی مقاصد کی یہ نوعیت ہو وہ اسی وقت کامیاب ہو سکتا ہے جب عوام کا سیاسی شعور پوری طرح بیدار ہو اور وہ اپنے حقوق کی حفاظت اور فرائض کی تکمیل کی صلاحیت رکھتے ہوں۔ جمہوریت جس قدر اصلی تصور ہے عملاً اس کی کامیابی کے لیے ویسے ہی لوازم بھی ہیں جن کے بغیر یہ نہ تو کامیاب ہو سکتی ہے اور نہ مفید۔

مغرب کے متعدد ممالک میں جمہوریت جس ترقی یافتہ شکل میں نظر آتی ہے وہ تقریباً ڈھائی ہزار سال کی کوششوں کا نتیجہ ہے۔ مغربی جمہوریت کی ترقی میں برطانیہ نے سب سے زیادہ حصہ لیا۔ اور انقلاب فرائض و آزادی امریکہ سے جمہوریت کے دور جدید کا آغاز ہوا۔ برطانوی نظام جمہوریت کی نہایت ترقی یافتہ شکل ہے جس کو اہل برطانیہ نے تقریباً ایک ہزار سال کی جدوجہد کے بعد حاصل کیا ہے اور یہ ان کے تاریخی ارتقاء قومی خصوصیات، اخلاق و کردار، رسوم و روایات، اور بنیادی رجحانات کے عین مطابق ہے۔ برطانیہ میں یہ نظام نہایت کامیاب ہے۔ اور انگریزوں نے اپنے دور حکومت میں اپنا نظام حکومت ہندوستان کو بھی عطا کیا۔ لیکن ہندوستان کے لیے یہ ایک جذبے روح تھا۔ کیونکہ اس نظام کی کامیابی کے لوازمات ہندوستان میں موجود نہ تھے۔ برطانوی نظام اس قدر ترقی یافتہ ہے کہ فرائض جیسے ملک میں بھی جو ایک زمانہ میں جمہوریت انقلابات کا سب سے بڑا علمبردار تھا یہ نظام کامیاب نہ ہو سکا۔ پھر ہندوستان جیسے نیم ترقی یافتہ اور پس ماندہ ملک میں اس کی کامیابی کا کیا امکان ہو سکتا تھا۔ جہاں ازمنہ و سنی کا جائیری نظام بھی باقی تھا اور عوام کا استحصال کرنے والے افراد و طبقات بھی تھے۔ چنانچہ ان سب نے عوام کی جہالت و افلاس اور محکومی و مجبوری سے فائدہ اٹھا کر جمہوریت اور عوامی حقوق کا نام لے کر سیاسی شعور سے یکسر محروم عوام کا استحصال کیا۔ اور اس طرح جمہوریت تعمیر و ترقی کے بجائے تخریب و تباہی کا ذریعہ بنائی گئی۔

جمہوریت کی یہی شکل تقسیم ہند کے بعد پاکستان میں برقرار رہی۔ اور اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جمہوریت دشمن عناصر نے اپنے ذاتی اور طبقہ وادی اغراض و مفاد کے لیے جمہوریت کی آرٹے کر ملک و ملت اور جمہوریت

کوشیدہ نقصان پہنچایا۔ پاکستان میں برطانوی نظام کے نفاذ سے یہ حقیقت پھر ثابت ہو گئی کہ کسی جمہوری نظام کے بنیادی لوازمات کے بغیر اس کا نفاذ کس قدر تباہ کن نتائج پیدا کرتا ہے اور ایک نہایت اچھا نظام کیسی برائیوں کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ پاکستان میں فوجی انقلاب کا ایک بنیادی مقصد غیر مزدور جمہوری نظام کی پیدا کردہ خرابیوں کا انسداد بھی ہے۔ اور اس کا موثر عملی ذریعہ ایسے مزدور جمہوری نظام کا نفاذ ہے جو پاکستان کے حالات کے مطابق ہو۔ چنانچہ مروجہ جمہوری نظام ختم کر دیا گیا۔ لیکن جمہوری نصب العین برقرار رہا۔ اور صدر مملکت نے یہ واضح کر دیا کہ انقلابی حکومت کا مقصد آمریت کا قیام نہیں بلکہ جمہوریت کی بحالی ہے۔ اس طرح جو تبدیلی ہوئی ہے وہ تعمیری مقصد کے تحت ہوئی ہے۔ اصل چیز جمہوری مقاصد کا حصول ہے جو نظروں کے سامنے ہے اور جو چیز ضروری سمجھی جا رہی ہے وہ طرز کار کی تبدیلی ہے تاکہ یہ مقصد حاصل کرنے کی راہ ہموار ہو جائے۔ چنانچہ جمہوریت کی بحالی کی طرف پہلا قدم بنیادی جمہوریت کی شکل میں اٹھایا جا چکا ہے۔ اس ملک میں جمہوریت کے قیام اور ترقی و استحکام کی راہ میں جو مشکلات مائل ہیں وہ رفتہ رفتہ دور ہوں گی اس لیے ممکن ہے کہ یہاں جمہوری ترقی کی رفتار کسی قدر سست ہو جائے لیکن اتنا ضرور ہو گا کہ جو قدم اٹھے گا وہ آگے کی طرف اٹھے گا اور آخر کار ایک ایسے ترقی پذیر اور ہم آہنگ جمہوری نظام کے قیام میں کامیابی ہوگی جو صحیح معنوں میں جمہوری مقاصد کی تکمیل کر سکے گا۔

# رومی کے قدردانوں کے لیے بلند پایہ مطبوعات

## تشبیہاتِ رومی

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

مولانا جلال الدین رومی تشبیہ و تمثیل کے بادشاہ ہیں وہ ہر قسم کے اخلاقی و روحانی مسائل کو سلجھانے اور ہر باریک نکتے کی وضاحت کرنے کے لیے ایسی دل نشیں تشبیہ دیتے ہیں جو یقیناً آفریں جی ہوتی ہے اور وحید آور بھی۔

رومیات کے مشہور عالم اور نامور مفکر ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے ان تشبیہات کی برے دیکھ کر اور وجد آفریں انداز میں تشریح کی ہے اور ان کی یہ تصنیف حکمت و معرفت کا ایک بحرِ خوار ہے جس کی اشاعت سے اردو زبان کے افادہ ای ادب میں گراں قدر اضافہ ہوا ہے قیمت - لکھ روپے

## ملفوظاتِ رومی

مترجمہ عبدالرشید تبسم

یہ مولانا جلال الدین رومی کی "فیہ مافیہ" کا اردو ترجمہ ہے جو ان کے بیش قیمت ملفوظات پر مشتمل ہے "فیہ مافیہ" کا نسخہ زمانہ حال ہی میں منظر عام پر آیا ہے قیمت سات روپے چار آنے۔

## الہیاتِ رومی (انگریزی)

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کی اس بیش بہا تصنیف میں رومی کے ان افکار و تصورات کی عکاسہ تشریح کی گئی ہے جو الہیاتِ اسلامی کی تاریخ میں غیر معمولی اہمیت رکھتے ہیں۔ یہ کتاب عالمِ مادی، عالمِ روحانی، تخلیق، ارتقاء، عشق، خشیت، انسانِ کامل، فنا و بقا، وجودِ باری تعالیٰ وحدت وجود اور وحدت شہود جیسے اہم البواب پر مشتمل ہے اور رومی کا مطالعہ کرنے والوں کے لیے نہایت مفید ہے۔

قیمت تین روپے بارہ آنے

## حکمتِ رومی

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی حاملہ تشریح جو اہمیتِ نفسِ انسانی، عشق و عقل، وحی و الہام، وحدت وجود، احترامِ آدم، صورت و معنی، عالمِ اسباب اور جبر و قدر جیسے اہم موضوعات پر مشتمل ہے۔

قیمت تین روپے اکٹھ آنے

ملنے کا پتہ: ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ لاہور

## قرآنی نظریہ مملکت

چھٹھ صدی عیسوی تاریخ انسانیت کا بدترین عہد ہے۔ ثقافتی اور تمدنی ترقیوں سے ہمکنار ہونے کے باوجود انسان خود فراموشی اور خدا فراموشی کا شکار ہو گیا۔ ایران جو سیت کی آڑ میں سر اپا شرک میں غرق تھا۔ سلطنتِ روم بھی تعلیمات کی علمبرداری کے باوجود مشرکانہ عقائد میں کسی سے پیچھے نہ تھی۔ حتیٰ کہ رحمت و مہمت کے مبلغ کی اُمت نے ہمیت اور ورنہ کی کو اپنا شیلہ بنالیا اور خونریزی ان کا محبوب ترین مشغلہ بن گیا۔ مذہب کے نام پر خون کی ندیاں بہا دینے میں انہیں کسی قسم کا عار نہ تھا۔ چین نے مردہ پرستی اور گور پرستی اختیار کر لی۔ جن اور بھوت ان کے خدا بن بیٹھے۔ ہندوستان ضلالت اور گمراہی میں اپنی نظیر آپ تھا۔ عرب میں قتل و غارت گری، خونریزی و سفاکی کا دورہ تھا۔ قبیلہ کے باہر سمدومی اور بھائی چارہ کی نام و نشان کو نہ تھی۔ پورے ملک میں لاقانونیت ہی کی حکومت تھی۔ خدا کا گھر بتوں کا اڈا بنا ہوا تھا۔ ان حالات میں انسانی ہدایت کے لیے خدا کا آخری پیغام۔۔۔ قرآن مجید۔۔۔ نازل ہوا۔ جس کے مخاطبین اولین اگرچہ اہل عرب تھے لیکن قیامت تک کے لیے پوری دنیا کی ہدایت کے لیے اترا جس میں دینی اور دنیوی زندگی کا کوئی شعبہ ایسا نہیں ہے کہ رہنمائی نہ کی گئی ہو۔ مذہبی، سیاسی، سماجی اور معاشی غرضیکہ کوئی ایسا میدان نہیں ہے جس کے بارے میں اس سرچشمہ رشد و ہدایت نے ہدایات نہ دی ہوں۔

لفظ قرآن قرأت سے مشتق ہے جس کے لفظی معنی ہیں وہ چیز جو پڑھی جائے۔ اسی معنی میں یہ لفظ خود قرآن حکیم میں مستعمل ہے۔ ان علینا جمعة وقرادنا (اس کا صحیح کرا دینا اور پڑھا دینا ہمارا ذمہ ہے)۔ سعدی شیرازیؒ نے بھی قرآن کو پڑھنے ہی کے معنی میں استعمال کیا ہے :

یتیمہ کہ ناکر وہ قرآن درست کتب نازہ مسجد ملت بہشت

قرآن کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ کتاب دقیق معانی اور عمیق اسرار کی حامل ہے جن تک بغیر غور و تدبر کے رسائی ممکن نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن میں اس کا بار بار مطالبہ کیا گیا ہے اور فرمایا ہے افلا تدبرون

فی القرآن (تم قرآن حکیم کی آیات میں خور و خور کیوں نہیں کرتے ہو؟ اور ظاہر ہے کہ یہ خور و خور بغیر بار بار پڑھے ممکن نہیں اس لیے فاقر و اما یتیم و مند) قرآن حکیم میں سے جو حصہ تمہیں میسر آئے اسے پڑھا کرو، فرمایا ہے۔ اس لیے اس کتاب کے لیے القرآن سے بہتر اور کوئی نام نہیں ہو سکتا تھا۔ ایک وجہ یہ بھی ہے کہ دیگر کتب ساویہ لکھی گئی تھیں لیکن قرآن مجید حضرت جبریل علیہ السلام کی وساطت سے رسول کریم صلعم کو پڑھایا گیا سنقر عك فلا تنسى (ہم آپ کو اس طرح پڑھائیں گے کہ آپ بھول نہ سکیں گے) پھر اس کتاب کا سب سے پہلا حفظ جو نازل ہوا تھا وہ اقراء تھا۔ اس لیے قرآن ہی اس کاموں ترین نام ہو سکتا تھا۔

یہ کتاب دیگر آسمانی کتابوں کی طرح یک مشت نازل نہیں ہوئی بلکہ تیس سال تک تھوڑی تھوڑی نازل ہوتی رہی۔ جس سے مقصد یہ تھا کہ صدیوں کے گم کردہ راہ انسان کو انقلاب آفریں درس بتدریج دیا جائے تاکہ اس کی ہدایت کو ذہن نشین کرنے اور اس کی تہ تک پہنچنے کا اسے موقع مل سکے۔ اتنا زبردست نظام حیات یکبارگی لوگوں کے سامنے پیش کر دیا جاتا تو لوگ اس کی پابندی کرنے اور اس کو سمجھنے سے قاصر رہتے۔ پھر تعلیم زیادہ موثر اس وقت ہوتی ہے جب کہ موقع و محل کے اعتبار سے تعلیم دی جائے ایسی صورت میں جب کہ علم کا خاص موقع ہو حکم دینا ذہن نشین ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر اوامر و نواہی کی ایک طے یل فہرست ایک مرتبہ ہی بغیر ضرورت و موقع کے دیدی جائے تو انسان اسے زیادہ درخور اعتناء نہیں سمجھتا۔ یہی وجہ ہے کہ قرآنی آیات حسب موقع اور حسب ضرورت نازل ہوتی رہیں اور الہامی طور سے ان آیتوں کی ترتیب عمل میں آنے والی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت یہ کتاب ہڈیوں، کپڑوں، تختیوں اور پتوں پر لکھی ہوئی تھی۔ اور بے شمار لوگ اس کے حافظ تھے۔ عہد صدیقی میں فتنہ ارتداد کی سرکوبی کے سلسلے میں جنگ یمامہ پیش آئی جس میں تقریباً سات سو حفاظ قرآن شہید ہو گئے تو حضرت عمرؓ نے بہت اصرار کے بعد حضرت صدیقؓ کو جمع قرآن پر آمادہ کیا اور یہ خدمت مشہور صحابی زید بن ثابت کے سپرد کی گئی۔ انہوں نے کتابی شکل میں جمع کر لیا۔ عہد عثمانی میں مسلمانوں کے اختلافِ قرأت اور ان میں سے ہر ایک کو اپنی قرأت کی صحت پر اصرار کے پیش نظر اس صدیقی نسخے کی بہت سی نقلیں کروائی گئیں اور تمام صوبوں کے صدر مقامات میں تقسیم کر دی گئیں اور حکم دیا گیا کہ لوگ اسی کے مطابق تلاوت کریں۔

قرآن مجید کی کتابت پہلے بخیریں رسم الخط میں ہوئی، پھر کوفی، پھر بعد اوی میں، ابتدا میں حروف پر نہ تو نقطے تھے اور نہ ہی اعراب۔ یہ اہم خدمت نصر بن حجاج بن یوسف کے ایما پر انجام دی۔

قرآن مجید صحابہ ہی کے زمانے میں سات منزلوں میں بنا ہوا تھا حجاج نے اسے تیس حصوں میں تقسیم کر دیا اور ہر حصے کو ربع، نصف اور ثلث میں تقسیم کیا۔

### اسلوب بیان و طرز استدلال

شاہ ولی نے اپنے رسالہ ”الفوز الکبیر فی اصول التفسیر“ میں نہایت عمدگی اور اختصار کے ساتھ قرآن مجید کے اسلوب بحث کی ہے۔ یہاں اس کا خلاصہ لکھا جاتا ہے۔

قرآن مجید کو مثل معمولی کتابوں کے ابواب و فصول میں اس طرح مترتب نہیں کیا گیا کہ ایک موضوع بحث کو ایک جداگانہ باب یا فصل میں بیان کیا جاتا۔ بلکہ قرآن مجید کو مثل مجموعہ مکتوبات کے فرض کرنا چاہئے جس طرح کہ بادشاہ اپنی رعایا کو حسب ضرورت وقت فرمان لکھتا رہتا ہے حتیٰ کہ بہت سے فرمان صحیح ہو جاتے ہیں۔ پھر کوئی شخص ان تمام فرامین کا ایک مجموعہ تیار کر دیتا ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ نے جو بادشاہ حقیقی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر حسب ضرورت قرآن مجید کی سورتیں یکے بعد دیگرے نازل فرمائیں یہ سورتیں بعض بہت بڑی، بعض درمیانی اور چند بہت چھوٹی ہیں۔ ان سورتوں کی ابتدا و انتہا میں خطوط کے مروجہ طریقہ کو اپنایا گیا ہے۔ خطوط کے شروع کرنے کی کئی صورتیں ہیں:

اول یہ ہے کہ خطوط کی ابتدا حمد و ثنا کے ساتھ کی جائے۔

دوئم بغیر کسی تمہید کے اظہار مدعا کیا جائے اور بیان غرض شروع کر دیا جائے۔

سوم شروع میں کاتب یا مکتوب الیہ کا نام درج کیا جائے۔

چہارم بغیر کسی عنوان یا القاب ہی کے آغاز کر دیا جائے۔

قرآنی سورتوں کی ابتدا کرنے میں بھی یہی چار صورتیں پیش نظر رہی ہیں یہی صورت کی مثال جس میں

حمد باری تعالیٰ سے ابتدا کی جاتی ہے بہت سی ہیں مثلاً سبحان الذی بیده المملکوت یا سبحان الذی

اسمہای بعیدہ لیلاً وغیرہ وغیرہ۔ دوسری قسم جس میں ابتدا ہی بیان مقصود سے کی گئی ہو اس کی مثال

سورہ بقرہ ہے جس میں ذالک الکتاب لا ریب فیہ ھدی للمتقین سے سورہ کا آغاز کیا گیا ہے۔ دوسری مثال

سورۃ انزلناھا و فیضاھا ہے تیسری قسم کی مثال تنزیل الکتاب من اللہ العزیز الحکیم یا کتب حکمت

ایاتہ ثم فصلت من لدن حکیم خبیر ہے۔ چوتھی قسم کی مثالیں اذا جاءک المنفقون یا قد سمع اللہ

قول التی تجادل فی زوجها، یا ایہا النبی لم تحم ما احل اللہ لک ہیں۔

خطوط کے طرز کے علاوہ بعض قرآنی سورتوں کا آغاز عربی قصائد کی طرح عجیب و غریب مقام اور

ہونک واقعات کے ذکر سے بھی کیا گیا ہے مثلاً وَالصُّفْتُ صَفَا نَالُزْجَرَاتِ زَجْرًا يٰ وَالذُّرِّيَّةُ ذُرِّيًّا  
فَالْحَمِلَتْ وَقَرَا يٰ اِذَا الشَّمْسُ كُوَّتْ وَاِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ وغیرہ۔

آغاز کی طرح اختتام میں بھی اکثر سورتوں میں خطوط ہی کے طرز نگارش کو اپنایا گیا ہے۔ بالعموم خطوط  
کو کلمات جامعہ یا وصایائے نادرہ سے ختم کیا جاتا ہے۔ یا سابقہ احکامات کے لیے تاکید اور خلا و درزی  
کرنے والوں کو تہدید کی جاتی ہے۔ اسی طرح قرآنی سورہیں بھی نہایت بلیغ کلموں اور نادر نصائح، تاکید و تہدید  
پر ختم ہوئی ہیں۔

جس طرح قصائد اشعار میں منقسم ہوتے ہیں اسی طرح اکثر سورتوں میں سنت اللہیوں جاری ہے  
کہ وہ آیات پر منقسم ہوتی ہیں۔ اشعار و آیات دونوں میں التذاذ نفس اور حفظ طبعی کا لحاظ رکھا جاتا ہے۔ لیکن  
اشعار میں عروض و قوافی کی پابندی کی جاتی ہے اور آیات کی بنیاد ایک ایسے اجمالی وزن و قوافی پر ہوتی  
ہے جو اس طرح سے زیادہ مشابہ ہوتا ہے۔ لیکن ماہرین عروض کے مقرر کردہ اوزان اور ان کے  
بتلائے ہوئے اصول قوافی کو مد نظر نہیں رکھا جاتا بلکہ یہ اوزان و قوافی بجائے فطری ہونے کے محض  
مصنوعی اور اصلاحی ہیں۔ انسان کی فطرت سے کہ وہ ایسے کام سے خاص لطف حاصل کرتا ہے جس کے  
اجزاء باہم موافقت رکھتے ہوں۔ کلام میں اس موافقت کو پیدا کرنے کی غرض سے جب اصول و قوافی  
وضع کئے گئے تو ہر قوم و زبان میں اختلافات رونما ہو گئے۔ اہل عرب ایک خاص قانون رکھتے ہیں۔  
ہندیوں کے اصول شعر جدا گانہ ہیں۔ غرضیکہ ہر زمانہ کے لوگوں نے ایک خاص وضع اختیار کی ان مختلف  
اصولوں میں ایک ہی چیز مشترک نظر آتی ہے وہ اجزائے کلام میں نجی موافقت و مناسبت ہے۔  
اقوام عالم کے قوانین نظم میں زبردست اختلافات کے باوجود تمام قومیں دلکش آوازوں اور دلغریب نغمات  
سے لذت پاتی ہیں۔ خداوند جل جلالہ نے جب اس مشق خاک و انسان اسے ہم کلام ہونا چاہا تو اس  
نے اس شے مشترک یا اجمالی حسن کا لحاظ کیا ان قواعد کو پیش نظر نہیں رکھا جن کو ایک قوم پسند کرتی ہے  
لیکن دوسری قوم ناپسندیدگی کا اظہار کرتی ہے اور ہر زمانہ کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ کیونکہ  
اصلاحی قوانین کی پابندی غرض و جہل کی دلیل ہے۔ خداوند تعالیٰ نے اکثر سورتوں میں آواز کی کشش کا  
اعتبار کیا ہے نہ کہ بحر طویل و بحر مدید کا۔ اور فاصلوں میں سانس کا تھکنا حرف مدہ پر یا جس پر مد پڑے  
اور کا اعتبار کیا ہے نہ کہ فن قوافی کے قواعد کا۔ ترخسے میں سانس کی آمد و رفت انسان کے لیے  
ایک جہل بات ہے۔ گو سانس کی درازی اور کوتاہی ایک حد تک آدمی کے اختیار میں ہے لیکن



اگر اسے اپنی طبیعت پر چھوڑ دیا تو اس وقت اس کا ایک خاص طول ہو گا۔ سانس کے اسی امتداد کو خداوند تعالیٰ نے وزن قرار دیا اور سانس کا اختتام ایسے حروف پر رکھا گیا جس کا اعتقاد کسی حرف پر ہو۔ یہ ایک وسیع قافیہ ہے جس کو طبیعت اور اک کرتی ہے اور اس کی تکرار سے متلذذ ہوتی ہے۔ اگرچہ وہ حرف مدہ کہیں الف کہیں واو اور کہیں ہی ہوتا ہے اور گو وہ حروف آخر کسی جگہ ہی ہوتا ہے اور کہیں ج یا ق کہیں آیت کا اتحاد ایک حرف پر ہوتا ہے مثلاً میم سورہ قتل میں اور نون سورہ رحمن میں حلاوت بخشتا ہے اور ایک مخصوص جملہ کی تکرار بھی لذت کا باعث بنتی ہے جیسے سورہ شعراء، سورہ قمر، سورہ رحمن اور مرسلات ہیں۔ کبھی سرور پیدا کرنے کے لیے سورتوں کے آخری فواصل اول سے مختلف کئے جاتے ہیں مثلاً ادا اور بدا سورہ مریم کے آخیں اور سلما اور کراما سورہ فرقان کے آخیں اور وطن اساجدین اور منظر ون سورہ صاد کے آخیں واقع ہے۔ حالانکہ ان تمام سورتوں کے شروع میں دوسری طرح کے فاصلے ہیں۔ آیت کے آخر میں اگر کوئی لفظ قافیہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے تو اس کو قافیہ بنا دیا جاتا ہے ورنہ کسی ایسے جملے سے اس کا اتصال کر دیا جاتا ہے جس میں آلاء اللہ کا ذکر یا مخالف کے لیے تنبیہ ہو۔ مثلاً ہوا الحکیم الخبیر، کان اللہ علیما حکیم وغیرہ وغیرہ۔ بعض اوقات پہلے فقروں کو بعد کے فقروں سے کم لاتے ہیں تاکہ کلام اس کے سبب شیریں ہو جائے مثلاً اخذت فقلوبہ، انما الحکیم صلوٰۃ تدری سلسلہ ذریعہ سبعون ذراعاً فاسکوکہ پہلے اور دوسرے فقرے کا مجموعہ تیسرے کے برابر ہے۔

قرآن کریم کی بلاغت انسانی طاقت سے بالاتر ہے۔ شیریں کلمات اور چست بندشوں کا استعمال جس لطافت، سادگی اور بے تکلفی کے ساتھ ہیں قرآن میں ملتا ہے اتنا قدیم اور متاخرین کے کسی قصیدہ میں نہیں پایا جاتا۔

کی آیات جو قرآن مجید نے دو تہائی حصہ پر مشتمل ہیں زبان اور زور بیان کے لحاظ سے اعلیٰ مقام رکھتی ہیں۔ ان کا ایک خاص ترنم ہے جو ریڑھنے والے کو مسوئے کئے بغیر نہیں چھوڑتا۔

قرآن مجید کا طرز استدلال بھی نرالا ہے۔ نظریات کے اثبات کے لیے منطقی دلائل سے کام نہیں لیا گیا ہے کیونکہ اس کے مخاطبین اولین اس طرح کے بحث و مباحثہ سے قطعاً ناواقف تھے۔ جہلاء عرب جب مباحثہ کیا تو ان کے مسائل سے جو ملت ضعیفہ کی بقایا تھے استدلال کیا تاکہ الزام ان پر پوری طرح ثابت ہو جائے۔

قرآنی طرز استدلال کو بہت حد تک تاریخی کہنا بجا ہے۔ قرآن کریم اپنی تعلیمات کی وضاحت بالعموم گذشتہ اقوام کی تاریخ کے ذریعہ کرتا ہے۔ مثلاً یہ ثابت کرنے کے لیے کہ فتح و کامیابی کا دار و مدار تعدادِ افواج پر نہیں ہے طاقت اور جالوت کی جنگ کا واقعہ بیان ہوا۔ جس میں بنی اسرائیل کی خواہش جہاد پر ایک بادشاہ طاقت کا تقرر عمل میں آیا۔ لیکن اسرائیلی فوج جب طاقت کی ہم رکابی میں جنگ کرنے کے لیے روانہ ہوئی تو راستے کی تکالیف برداشت نہ کر سکی اور امتحان میں پوری نہ انری۔ آخر کار مٹی بھر آدمیوں کے ذریعہ جالوت کی زبردست فوج کا مقابلہ کیا گیا اور نتیجہ جالوت قتل ہوا۔ ایک اور موقعہ پر قرآن کریم اپنے اس دعویٰ کی دلیل میں کہ جو قومیں سرکش و نافرمان ہوتی ہیں اور اپنے حکام کے احکامات کی پابندی نہیں کرتیں وہ ہمیشہ ذلیل و خوار رہتی ہیں۔ اس سلسلے میں بنی اسرائیل کی مشرارتوں اور نافرمانیوں کا تفصیلی بیان کیا گیا۔ آخر کار انہیں ارض مقدس میں داخل ہونے کا حکم دیا گیا۔ اور ساتھ ہی ساتھ ان سے فتح و نصرت کا واضح وعدہ بھی کیا گیا لیکن اس کے باوجود اس نافرمان اور بدطینت قوم نے ٹکھا سا جواب دیدیا کہ یرا موسیٰ اذہب انت و سربک فقاتلا انا لھمنا قاعدون اے موسیٰ تم اور تمہارا رب جا کر جنگ کرو ہم تو یہاں بیٹھے ہوئے ہیں، قرآن میں غیر مشہور اور غیر معروف واقعات سے استراذ کیا گیا ہے اور صرف ایسے ہی واقعات بیان کئے گئے ہیں جن سے اہل عرب آشنا تھے مثلاً قوم نوح، ماد اور قومود کی روداد جس کو اہل عرب اپنے باپ و ادا سے مسلسل سنتے چلے آئے تھے۔ حضرت ابراہیم اور انبیاء بنی اسرائیل کی داستانیں جن سے باشندگان عرب یہود کے ساتھ اختلاط کے سبب واقف تھے۔ یہ واقعات از اول تا آخر بیان نہیں ہوئے بلکہ یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ مخاطب پہلے سے واقف ہے اس لیے صرف ان ضروری حصوں کو بیان کیا گیا جو عبرت اور موعظت کا موجب بن سکتے تھے۔ تمام قصوں کو ان کی تمام خصوصیات کے ساتھ بیان نہیں کیا اس میں حکمت و مصلحت یہ ہے کہ عوام الناس جب کوئی عجیب و غریب داستان سنتے ہیں یا کوئی داستان اپنی تمام خصوصیات کے ساتھ ان کے سامنے بیان کی جاتی ہے تو ان کی طبیعت محض اس داستان کی طرف مائل ہو جاتی ہے اور پسند و نضیحت کا جو داستان بیان کرنے کا اصل مقصد ہے کوئی اثر نہیں ہوتا۔ قرآن میں بے شمار ایسے واقعات ہیں جو بار بار مختلف سورتوں میں مختلف طریقوں سے بیان کئے گئے ہیں جن سے مقصود یہ نہیں ہے کہ ان واقعات سے آگاہی حاصل ہو جائے بلکہ مقصود یہ ہے کہ سننے والوں کے ذہن شرک و معاصی کی برائیوں کی جانب منتقل نہ ہوں۔

قرآن مجید تاریخی واقعات کے علاوہ ضرب الامثال اور مشہور حکایات سے بھی استدلال کرتا ہے

مثلاً خداوند تعالیٰ کی نافرمانی اور کفر و عصیان کی خرابی کا ذکر نہایت مؤثر انداز میں اس طرح کیا گیا ہے۔  
 وضرب اللہ مثلاً قریۃ کانت امنۃ مطمئنۃ یا ینہا رزقہا رغداً من کل مکان فکفرت بالنعیم  
 اللہ فاذا تھا اللہ لباس الجوع والحوف بما کافوا یصنعون (اللہ تعالیٰ نے ایک گروں کی کہاوت  
 بیان کی ہے جہاں ہر طرح امن و اطمینان کا دور دورہ تھا۔ ہر طرف کثرت سے اس کے پاس روزی آتی تھی۔  
 اس نے اللہ کی نعمتوں کی ناشکری کی تب اللہ نے اس کو بھوک اور خوف کے لباس کا مزہ چکھایا۔ یہ بدلہ ہے  
 ان برے اعمال کا جو وہ کیا کرتے تھے)۔ ایک اور مثال لیجئے۔ قرآن مجید لوگوں کو شاہراہ ترقی پر گامزن رہنے  
 کی دعوت دیتا ہے۔ اور ثبات قدمی اور اولوالعزمی کے ساتھ آگے بڑھتے رہنے کی تاکید کرتا ہے اور کہتا ہے  
 کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ تم اپنی جد و جہد پر پانی پھیر کر مائع پر مائع دھو کر بیٹھ رہو تو اس کی مثال یہ دیتا ہے لا تکنوا  
 کالشی نقصت غزلہا من بعد قوۃ الکناثا (اس بڑھیا کی طرح نہ ہو جس نے اپنا محنت سے کاتا ہوا سوت  
 خود تار تار کر دیا)۔

قرآن مجید تشبیہات کو بھی بطور ثبوت استعمال کرتا ہے اور ان کے ذریعہ لوگوں میں نیکی کی طرف رغبت  
 اور برائی سے نفرت پیدا کر دیتا ہے۔ قرآنی تشبیہات نہ تو دور از کار ہوتی ہیں اور نہ ہی غیر محسوس۔ بلکہ نہایت  
 جامع اور محسوس ہوتی ہیں جو طبیعتوں پر عمدہ دلائل سے بھی زیادہ اثر کرتی ہیں۔ جب قرآن حکیم میں کسی نیک  
 کام کی مثال دی جاتی ہے تو انسانی طبائع خود بخود اس کی طرف کھینچے لگتی ہیں۔ مثلاً انفاق فی سبیل اللہ کی مثال  
 یوں دیتا ہے:

مثل الذین ینفقون اموالہم فی سبیل اللہ  
 کمثل حبۃ انبتت سبع سنابل فی کل  
 سنبلۃ مائۃ حبۃ واللہ یرفع لمن یشاء  
 واللہ واسع علیم۔  
 ان لوگوں کی مثال جو راہ خدا میں اپنا مال خرچ کرتے ہیں اس  
 دانہ کی ہے جس سے سات بالیں اگیں اور ہر بال میں سو دانے  
 ہوتے۔ اور اللہ جس کے لیے چاہے بڑھا دیتا ہے۔ اللہ  
 وسعت دینے والا اور سننے والا ہے۔

قرآن کریم جب کسی فعل قبیح کی مثال دیتا ہے تو انسانی طبائع اس سے نفرت کرنے لگتی ہیں۔ اسی طرح غیبت  
 کی برائی جہاں نہ کور ہوئی اس کو اس طرح سے بیان کیا ہے:

لا تجسسوا ولا یغتب بعضکم بعضاً لبحب  
 احدکم ان یتاکل لحم اخیه میتاً  
 فکرمھنموہ۔  
 کسی کی عیب جوئی میں نہ لگے مگر وہ آدمی میں سے ایک دوسرے  
 کا غیبت نہ کرے کیونکہ تم کوئی اس بات کو پسند کرتا ہے کہ اپنے  
 مرے ہوئے بھائی کا گوشت کھائے تم اس سے کراہت کرتے ہو۔

یا یتیموں کے مال کھانے کی ایسی مثال دی گئی ہے جس کو سن کر شقی سے شقی لرزہ بر اندام ہو جاتا ہے ۔  
فرمایا ہے :

ان الذین یأکلون اموال الیتیمی ظلمنا انما  
یأکلون فی بطونهم ذاروا سیبیلون سعیدوا  
جو لوگ ظلم سے یتیموں کا مال کھاتے ہیں وہ اپنے پیٹوں میں  
آگ بھرتے ہیں اور عنقریب آگ میں داخل ہوں گے ۔

قرآنی دلائل میں سب سے اہم خصوصیت یہ ہے کہ دعویٰ اور دلائل کا اس قدر عمدہ امتزاج ہوتا ہے کہ  
پڑھنے والا پڑھ کر اور سننے والا سن کر محسوس بھی نہیں کرتا کہ اس نے کوئی دلیل پڑھی یا سنی ہے بلکہ خود بخود  
اس کے خلاف نظریات کا باطل ہونا اس کے ذہن نشین ہو جاتا ہے ۔ مثلاً حضرت عیسیٰ کی الوہیت کے  
عقیدے پر قرآن اس طرح تبصرہ کرتا ہے :

ما المسیح ابن مریم الا رسول قد خلت  
من قبلہ الرسل و امۃ صدیقۃ کان  
مریم کا بیٹا مسیح محض ایک رسول کی حیثیت رکھتا ہے ۔  
اس سے پہلے ہی رسول گزر چکے ہیں ۔ اس کی ماں صدیقہ ہے اور  
یا کلان الطعام  
وہ دونوں کھانا کھا کر تے تھے ۔

اس مختصری آیت کے چھوٹے سے ٹکڑے میں الوہیت مسیح کا حقیقہ اس طرح باطل کیا گیا ہے کہ حضرت مسیح  
حضرت مریم کے بطن سے پیدا ہوئے اور خدا کسی کے بطن سے پیدا نہیں ہوتا اور پھر امۃ صدیقۃ فرما کر  
یہ ظاہر کر دیا کہ حضرت مریم نے نہ خود کے اقوام ہونے اور نہ اپنے بیٹے کے اتانیم ثلثہ میں ہونے کا  
کبھی دعویٰ کیا وہ صدیقہ تھیں ایسی جھوٹ بات کیسے کہہ سکتی تھیں ۔ اور پھر اللہ تعالیٰ تو سام انسانوں کی  
طرح کھانے پینے کا محتاج نہیں ہوتا برخلاف اس کے یہ دونوں ماں بیٹے کھانا کھا کر تے تھے تو یہ اللہ  
کیسے ہو سکتے ہیں ۔ اس آیت کے پڑھنے کے ساتھ ساتھ ہی الوہیت مسیح کا عقیدہ بغیر احساس دلائل  
کا عدم ہو جاتا ہے ۔

## سیاسی نظریات

قرآنی نظریات سیاست نہایت واضح اور قابل عمل ہیں ۔ اس کے ساتھ ساتھ قیام امن و امان  
اور عدل و انصاف کا وہ اعداد و اربعہ بھی ہیں ۔ آج دنیا دو مرتبہ جنگ کی بھٹی میں گزرنے کے بعد بھی جنگی خطرات  
سے دوچار ہے اور افتر پر جنگ کے کالے کالے بادل تیسری مرتبہ بھر نمودار ہونے شروع ہو گئے  
ہیں جس کی وجہ کوئی دھکی پھکی ہوئی نہیں ہے ۔ انسانیت مختلف ازم میں بٹ کر رہ گئی ہے اور ہر گروہ

دوسرے سے گئے سبقت لے جانے کا خواہاں ہے۔ اس سیاسی تفوق کی خواہش نے انسان کو بالکل درندہ بنا کر رکھ دیا ہے۔ قانون سازی کے اختیارات انسان نے سبجال کر اپنے ہم جنسوں کے لیے عرصہ حیات تنگ کر دیا ہے۔ یہیں دیکھنا یہ ہے کہ قرآن حکیم ان سیاسی مسائل کا کیا حل تجویز کرتا ہے جنہوں نے انسانیت کو ہلاکت کے گڑھے کے کنارے لا کر کھڑا کر دیا ہے۔ نزول قرآن کے وقت بھی انسانیت ان سے ملنے جلتے مسائل سے دو چار تھی کتنی علی شفا حفرة من النار فانقاذکم منها (تم آگ کے گڑھے کے بالکل کنارے پہنچ چکے تھے تم کو اللہ تعالیٰ نے ان سے نکالا)۔

### اقتدار اعلیٰ

قرآن مجید کے سیاسی نظریات میں اہم ترین اقتدار اعلیٰ کا نظریہ ہے۔ اس کی رو سے اقتدار اعلیٰ کسی انسان کے سپرد نہیں کیا گیا۔ ہے کیونکہ یہ ظلم و جہل اتنی بڑی ذمہ داری کا متحمل نہیں ہو سکتا ہے۔ مقتدر اعلیٰ اسی ذات حقیقی کو قرار دیا گیا ہے جو نہ صرف خالق کائنات ہے بلکہ کائنات کی ربوبیت بھی اسی کے لیے مسلم ہے۔ یہی ذات عقائد و اعمال، تدبیر و سیاست، دستور و قانون کا سرچشمہ ہے۔ اقتدار اعلیٰ کے لیے قرآن مجید نے نہایت جامع لفظ ”ملکوت“ استعمال کیا ہے جس کے ذریعہ واضح کیا گیا ہے کہ دنیا کی ہر ہر چیز اللہ ہی کے زیر اقتدار ہے۔ مملکت کل شئی (وہ کونسی ہستی ہے جس کے زیر اقتدار تمام چیزیں ہیں؟) دوسرے سے موقوفہ پر مقتدر اعلیٰ کی پاکی اور بے عیبی ان الفاظ میں مذکور ہے فسیحہ الدی بیدۃ ملکوت کل شئی (وہ ذات پاک سے جس کے زیر اقتدار تمام چیزیں ہیں)۔ یہی نہیں روئے زمین ہی کی چیزیں اس کے زیر تصرف ہوں بلکہ آسمانوں پر بھی اسی کا حکم جاری و باری ہے کذا اللہ تعالیٰ ابراہیم ملکوت السموات والارض (ہم نے اسی طرح ابراہیم کو آسمان اور زمین کے اقتدار اعلیٰ کے عجائبات کا نظارہ دکھایا)۔

قرآن مجید میں اس مقتدر اعلیٰ کو مختلف ناموں سے یاد کیا گیا ہے۔ ان ناموں کو اسماء الحسنیٰ فرمایا ہے۔ رب العالمین اور ہر اب العرش العظمیٰ اس کے نام ہیں۔ کہیں الملک القدوس، الملک الحق اور ملک الناس کے ناموں سے اسے یاد کیا گیا ہے۔ احکم الحاکمین اور خیر الحاکمین کے الفاظ بھی اسی مقتدر اعلیٰ کا اظہار کرتے ہیں۔

قرآن مجید نے مملکت کے لیے الملک کا لفظ استعمال کیا ہے۔ رب کے اعتبار سے یہ مملکت نہ صرف ارضی ہے بلکہ مشرق سے مغرب تک، اور شمال سے لے کر جنوب تک، داخل ہونے کے علاوہ

اس میں آسمان اور زمین کے درمیان جو کچھ ہے سب داخل ہے۔ فرمایا ہے **وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ** (مشرق و مغرب اللہ ہی کا ہے) **مَلِكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ** (زمین اور آسمان کی بادشاہت اللہ ہی کے لیے ہے) اور **تَبٰرَكَ الَّذِیْ لَهٗ مَلِکُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَمَا بَیْنَهُمَا** (برکت والا ہے وہ جس کے لیے آسمانوں اور زمین اور ان کے درمیان کی تمام چیزوں کی بادشاہت ہے) اور یہ بادشاہت وقتی اور عارضی نہیں ہے **فَلِلّٰهِ الْاٰخِرَةُ وَالْاَوَّلٰی** (دینا اور آخرت اللہ ہی کے لیے ہے)۔

الحکمہ کے لفظ سے قرآن مجید اسلامی حکومت مراد لیتا ہے۔ حکومت کا حقدار بھی خداوند تعالیٰ ہی ہے **اِنَّ الْحَکْمَ اِلَّا لِلّٰهِ** (حکومت کسی کا حق نہیں ہے سوائے اللہ تعالیٰ کے) دوسری جگہ فرمایا ہے **لَمْ یَکُنْ لَہٗ شَرِیْکٌ فِی الْمَلٰئِکَةِ** (حق کی حکومت میں کوئی شریک نہیں ہے)۔

### اقتدار اعلیٰ کی خصوصیات

قرآن مجید مقتدر اعلیٰ کی چند خصوصیات بھی بیان کرتا ہے جو اسے دیگر حکمرانوں سے ممتاز کرتی ہیں۔ ان میں وحدت اقتدار، حیات ابدی، قدرت کاملہ اور سطوت و جبروت بہت اہم ہیں جن پر قرآن مجید نے بہت زیادہ زور دیا ہے۔

**وحدت اقتدار**۔ قرآنی اقتدار اعلیٰ کی اہم ترین خصوصیت اس کا واحد ہونا ہے۔ مقتدر اعلیٰ ہر ہر حیثیت سے منفرد و یکتا ہے نہ صرف ذاتی بلکہ صفاتی لحاظ سے بھی اس کا کوئی ثانی نہیں لیس **کَمَثَلِہٖ شَیْءٌ** (اس کے مانند کوئی بھی چیز نہیں) حکومت و اقتدار صرف اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ مخصوص ہے **اِنَّ الْحَکْمَ اِلَّا لِلّٰهِ** (حکومت صرف خداوند تعالیٰ کے لیے ہے) اور پھر اس کی حکومت میں کوئی بھی شریک و سا بھی نہیں **لَمْ یَکُنْ لَہٗ شَرِیْکٌ فِی الْمَلٰئِکَةِ** (کوئی بھی حکومت میں اس کا شریک نہیں)۔ قرآن حکیم میں وحدت اقتدار یا توحید کو بار بار بیان کیا ہے اور اس کی نئی نئی دلیلیں دی ہیں۔ ایک دلیل یہ دی ہے کہ:

وَمَا کَانَ مَعَهُ مِنْ اِلٰہٍ اِذْ اِلٰہُہٗمْ  
کُلُّ اِلٰہٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُہُمْ عَلٰی  
بَعْضٍ  
اس کے ساتھ کوئی اور معبود نہیں اگر ایسا ہوتا تو ہر معبود اپنی  
بیدا کی ہوئی مخلوق کو ان کے لیے بیٹھا اور ضرور ایک دوسرے  
پر چڑھا کر دیتا۔

دوسری دلیل یہ دی گئی ہے: **لَوْ کَانَ فِیْہُمَا اِلٰہٌ اِلَّا اللّٰہُ لَفَسَدَتَا** (اگر زمین و آسمان میں اللہ کے سوا اور معبود ہوتے تو زمین و آسمان دونوں تباہ و برباد ہو گئے ہوتے)۔ ان دلائل کے پیش کرنے کے بعد

انسانوں کو تاکید کی جاتی ہے۔ لا تتخذوا الٰہین اثنتین (دو معبود مت بناؤ)۔

اللہ تعالیٰ کی ذات تمام دنیاوی رشتوں سے پاک ہے۔ ما اتخذ صاحبۃ ولا ولداً  
واللہ تعالیٰ نے نہ بیوی اختیار کی اور نہ اولاد)۔

حیات ابدی۔ اقتدار اعلیٰ کی ایک اور خصوصیت اس کا غیر فانی ہونا ہے۔ جس کی نہ کوئی ابتدا ہے اور نہ انتہا۔ اسی صفت کے اظہار کے لیے قرآن مجید الحی والقیوم کے الفاظ استعمال کرتا ہے۔ غیر اسلامی اقتدار میں سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ وہ آئے و ن بدلتا رہتا ہے۔ اور اس میں ابدیت تو درکنار دنیا ہی کا ساتھ دینے کی سکت نہیں ہے۔ نظام عالم میں ہم آہنگی اور یکسانیت پیدا کرنے کے لیے ایسے اقتدار کی ضرورت ہے جو از ابتدا تا انتہا قائم رہے۔ قرآن مجید ہی کو یہ فخر حاصل ہے کہ اس نے اس ضرورت کو پورا کر دیا۔ اس کے پیش کردہ نظریہ کے مطابق اقتدار اعلیٰ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ اسی سے ہی نظام عالم کی بقا اور فنا وابستہ ہے۔ للہ الامم من قبل ومن بعد یہی وجہ ہے کہ اس نظام میں ایک تسلسل اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ اور اس کے قوانین بالکل اٹل ہیں جن میں کسی قسم کے رد و بدل کی گنجائش نہیں۔

قدرت کاملہ۔ ایک اور خصوصیت جس کی نشاندہی قرآن مجید نے کی ہے وہ اقتدار اعلیٰ کی قدرت کاملہ ہے۔ اس کی مملکت کی کوئی حد نہیں ہے۔ زمین آسمان، چاند تارے، جمادات، نباتات اور حیوانات سب پر اسی کا سکّہ چلتا ہے۔ اس کے اختیارات میں کوئی دخل دینے والا نہیں ہے۔ اس نظریہ کو قرآن میں جا بجا ان اللہ علیٰ کل شئی قدیور (بے شک اللہ تعالیٰ تمام چیزوں پر قدرت رکھنے والا ہے) کہ کر پیش کیا ہے۔ مخلوقات پر اس کی حکمرانی کا یہ عالم ہے کہ مامن دابة الاھو الاخذ بناصيته (کوئی زمین پر چلنے والا نہیں ہے جس کی چوٹی اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں نہ ہو) فرشتوں کو اس کی تسبیح و تہلیل میں دن رات مشغول رہنے کے سوا کوئی چارہ نہیں اور وہ بغیر اجازت یا حکم کے اتر نہیں سکتے۔ ما ننزل الابلہا ربہ (اے نبی! فرشتے تیرے پروردگار کے حکم کے بغیر نہیں اترتے)۔ تنزل الملائکۃ والروح فیھا باذن ربہ (شب قدر میں فرشتے اور روح اپنے پروردگار کی اجازت سے اترتے ہیں)۔

قرآن کریم کے اقتدار اعلیٰ کو الوہیت کے ساتھ ساتھ ربوبیت کے اختیارات بھی حاصل ہیں۔ وہ خلاق عالم بھی ہے اور اس کا حکمران اور روزی رساں بھی وہی ہے۔ یہ زمین اور آسمان نہ صرف اس

کے زیر تصرف میں بلکہ انہیں پیدا کرنے والا اور ان کو نیست سے ہست میں لانے والا وہی ہے۔ فرمایا ہے۔ **الاله الخلق والامور** (خبردار ہو جاؤ کہ پیدا کرنا اور حکومت کرنا اسی کے لیے مخصوص ہے۔ اس کے اختیارات اسی دنیا تک محدود نہیں ہیں بلکہ اس مہیا کی تباہی کے بعد بھی مالک یوم الدین۔ ہو گا اور قیامت کے دن تمام بادشاہوں سے دریافت کرے گا **لن الملك الیوم** (آج بادشاہت کس کی ہے؟) کس میں یارائے جواب ہو گا کہ اس کا جواب دے تو خود ہی جواب دے گا۔ **الواحد القہار**۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کی قدرت کے متعلق مزید بیان کیا گیا ہے کہ حکمرانی میں اپنی مرضی کے مطابق کام کرتا ہے کسی کو اس کے حکم میں چون و چرا کرنے کی مجال نہیں ہے۔ فرمایا ہے **یحکم ما یرید** (جو چاہتا ہے حکم دیتا ہے) اور **واللہ یحکم ولا معقب لحکمہ** (اللہ تعالیٰ حکم دیتا ہے کوئی اس کے حکم کو پیچھے ڈالنے والا نہیں ہے)۔

**سورۃ جبروت** بھی قرآنی اقتدار اعلیٰ کی ایک نمایاں خصوصیت ہے۔ قرآن کی رو سے اللہ تعالیٰ کی بالادستی مسلم ہے۔ وہ سب سے بزرگ و برتر ہے۔ کوئی وہ نہ ہو۔ اس کے مقابل میں اللہ **هو العلیٰ الکبیر** (وہی سب سے بلند و بزرگ ہے)۔ اس کی ذات میں جملہ قوتیں جمع ہیں **ان القوتہ باللہ جمیعاً** (بے شک سب قوت اللہ ہی کے لیے ہے)۔ ایک اور جگہ فرمایا۔ **ان ربک هو القوی العزیز** (بے شک تیرا رب بھی قوت والا اور غالب ہے) وہ اپنے بندوں پر مکمل غلبہ رکھتا ہے۔ **هو القاهر فوق عباده**۔ حتیٰ کہ جس فرد یا قوم کو عزت دے تو کوئی ذلیل نہیں کر سکتا اور جسے ذلیل کرے تو اسے عزت دینے والا کوئی نہیں۔ **وان یمسک اللہ بضر فلا کاشف لہ الا هو وان یردک بخیر فلا راد لفضلہ** (اگر خدا تجھے کوئی تکلیف نہ پہنچائے تو اس تکلیف کا سوائے اس کے اور کوئی دور کرنے والا نہیں۔ اور اگر تجھے بھلائی پہنچانے کا ارادہ کرے تو اس کے فضل کو کوئی مٹانے والا نہیں)۔ قوموں کا عروج و زوال بنی اس کے رحم و غضب پر منحصر ہے۔ **اذا اراد اللہ بقوم سوء فلا مرد لہ و ما لہم من دونہ من والی** (جب اللہ تعالیٰ کسی قوم کے ساتھ برائی کا ارادہ کرتا ہے تو کوئی اس کا دفع کرنے والا نہیں ہے اور اس کے واکوئی ان کا کارساز نہیں ہے)۔

کائنات

ماری کائنات کا خالق اللہ تعالیٰ ہے۔ کائنات کی تخلیق میں اسے کسی قسم کی وقت یا محیف،



محسوس نہیں ہوئی وہ خود فرماتا ہے کہ مَا مَسْنَا مِنْ لُغُوبٍ (ہیں کسی قسم کی تکان نہیں ہوئی، صرف لفظ کُن کے کہہ دینے سے چیزیں پیدا ہو گئیں۔ وَاِذَا قَضٰیٰ اَمْرًا فَاِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (جب وہ کسی کام کا ارادہ کر لیتا ہے تو صرف یہ کہہ دیتا ہے کہ ہو جاؤ وہ ہو جاتا ہے)۔ اس تخلیق میں اس کی اپنی مرضی کے سوا کسی کو دخل حاصل نہیں۔ یَخْلُقُ مَا يَشَاءُ اس کی شان ہے۔ صرف اس نے کائنات کو پیدا ہی نہیں کیا بلکہ جیسے کہ نیت سے ہمت میں لانے والا وہی ہے اسی طرح ہمت سے نیت کرنے والا وہی ہوگا۔ اَللّٰهُ يَبْدُوُ الْخَلْقَ ثُمَّ يَعْبُدُكُمْ ثُمَّ اِلَيْهِ تَرْجَعُونَ (اللہ تعالیٰ ہی مخلوق کو اول بار پیدا کرتا ہے پھر اسے دوبارہ پیدا کرتا ہے پھر تم سب اس کی طرف لوٹائے جاؤ گے) زمین و آسمان اور ان کے درمیان کی تمام چیزیں اسی ہی کی بنائی ہوئی ہیں۔ چھ دن میں زمین و آسمان بن کر تیار ہو گئے۔ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِيْ سِتَّةِ اَيَّامٍ صَرَفَ زَمِيْنٍ كِىْ تَخْلُقُ بِرَوْوَدْنِ كَلْ خَلَقَ الْاَرْضَ فِىْ يَوْمِيْنِ زَمِيْنٍ بِرِپَاثُ بِنَانِے اور نباتات کے اگانے میں صرف چار دن صرف ہوئے۔

### انسان

یہ تمام کائنات انسان کے فائدے اور آرام کے لیے پیدا کی گئی ہے۔ خَلَقَ لَكُمْ فِى الْاَرْضِ جَمِیْعًا (اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے زمین کی تمام چیزیں پیدا کی ہیں) زمین کو حضرت انسان کے لیے قیام گاہ قرار دیا ہے تاکہ وہ ایک مقررہ وقت تک اس کی چیزوں سے تمتع حاصل کر سکے وَلَكُمْ فِى الْاَرْضِ مَسْكَنًا وَمَتَاعٌ اِلٰی حَیٰثِیْنِ زمین ہی سے وہ پیدا ہوا ہے وہیں مرے گا اور اسی زمین سے دوبارہ زندہ کیا جائے گا۔ فِیْهَا تَحْيٰوْنَ وَفِیْهَا تَمُوْتُوْنَ وَمِنْهَا تُخْرَجُوْنَ (زمین ہی میں زندگی بسر کرو گے اور اسی میں مرو گے اور اسی میں سے دوبارہ نکالے جاؤ گے)۔ انسان کی ساخت مٹی کی ہے۔ وہ اگرچہ نجیف و نزار پیدا کیا گیا ہے۔ خَلَقَ الْاِنْسَانَ ضَعِیْفًا لٰكِنْ جَعَلَنِیْ لَوْظًا مِّنْ حَسَنِ دَجَالٍ کا وہ پتلا ہے۔ ایک جگہ فرمایا ہے کہ وَصَوَدَكُمُ فَاَحْسَنَ صَوْرًا (اللہ تعالیٰ نے تمہاری صورتیں بتائیں)۔ اور اچھی صورتیں بنائی ہیں)۔ دوسری جگہ ارشاد ہوا۔ لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِىْ اَحْسَنِ تَقْوِیْمٍ (ہم نے انسان کو بہتر سے بہتر ساخت کا پیدا کیا ہے)۔ اس کے علاوہ اسے دیگر مخلوقات پر فوقیت عطا فرمائی ہے وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنیْ اٰدَمَ وَحَمَلْنٰهُمْ فِی الْبُرُوْا لِبَعْرِ وَرَزَقْنٰهُمْ مِّنَ الطَّیِّبٰتِ وَفَضَلْنٰهُمْ عَلٰی کَثِیْرٍ مِّنْ خَلْقِنَا تَفْضِیْلًا (ہم نے بنی آدم کو فضیلت دی اور ان کو خشکی اور دریا میں سم اٹھانے پھرے اور ان کو عمدہ عمدہ چیزوں سے رزق دیا اور ان کو بہت سی مخلوقات پر

فضیلت دی)۔ انسان کو اللہ تعالیٰ نے نیک و بد میں تمیز کرنے کی صلاحیت عطا فرمائی ہے۔ اسی لیے دیگر مخلوقات کے مقابلے میں اس کے اختیارات وسیع ہیں۔ یہ اس کے اختیارات میں داخل ہے کہ انسان چاہے تو اللہ کا فرماں بردار بندہ بنے یا وہ چاہے تو نافرمان بن جائے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ انا ہدینک السبیل اما شکروا واما کفورا (بے شک ہم نے انسان کو نیکی اور بدی کے راستے دکھلا دیئے ہیں اب وہ یا تو شکر گزار بن سکتا ہے یا ناشکرا)۔ ایک جگہ اور ہے کہ وہ ہدینک السبیل الخ (ہم نے نیکی و بدی کی دونوں راہیں اسے دکھلا دی ہیں)۔ خیر و شر میں تمیز اس کو الہام کے ذریعہ سکھائی گئی ہے فالہمہا فجورہا و تقویٰہا (انسان کے دل میں گناہ اور پرہیزگاری ڈال دی گئی ہے)۔ انسان کی یہی عظمت تھی جس کے پیش نظر اسے خلیفۃ اللہ فی الارض بنایا گیا۔ اس کے اس تقرر پر ملائکہ نے ان الفاظ میں احتجاج کیا۔ اتجعل فیہا من یفسد فیہا ویسفل الدملک کیا آپ روئے زمین میں ایسی مخلوق کو خلافت عطا فرمائیں گے جو فتنہ و فساد برپا کرے گی اور خیریزی کرے گی)۔ لیکن جب انسان اور فرشتوں کی علیت اور صلاحیت کا مقابلہ ہوا تو فرشتوں کو شکست ہوئی۔ دنیا نے انسانوں کے بہت سے درجے قائم کر دیئے ہیں۔ ادنیٰ اور اعلیٰ کی تفریق پیدا کر دی ہے۔ لیکن قرآن مجید نے انسانوں کی وہی گروہ بندی کی ہے۔ ایک مومن اور دوسرا کافر۔ حسب و نسب، مال و دولت کے ذریعہ باہمی امتیاز کو مہل قرار دیا گیا ہے۔ شریف ترین انسان قرآن مجید کی رو سے وہ ہے جو خداوند تعالیٰ سے سب سے زیادہ ڈرتا ہو۔ جو لوگ قرآن کی استلائی ہوئی چند باتوں کا اقرار کر لیتے ہیں ۱۰۰ مومنین کے برابر ہیں داخل ہو جاتے ہیں۔ وہ کیا باتیں ہیں جن کو مان لینے کا مطالبہ کیا ہے ۱۰ قرآن ہی کے الفاظ میں سنئے :

امن الرسول بما انزل الیہ من ربہ  
والمؤمنون کل امن باللہ  
وملئکاتہ وکتابہ ورسولہ لا  
نفرق بین احد من رسلہ و  
قالوا سمعنا واطعنا عفا انک  
ربنا و الیک المصیرہ

جو کتاب رسول اللہ پر نازل ہوئی اس پر رسول اللہ  
اور دیگر تمام مومنین ایمان لائے ہیں۔ ان مسلمانوں میں  
سے ہر ایک اللہ پر اس کے فرشتوں پر اس کی کتابوں پر  
اور اس کے پیغمبروں پر ایمان لایا ہے۔ ان کا  
کہنا ہے کہ ہم ان پیغمبروں کی حقانیت میں کوئی فرق نہیں سمجھتے  
وہ کہتے ہیں کہ خداوند ہم نے تیرے احکامات سنے ہم ان کی  
اطاعت کرتے ہیں تو ہمیں بخش دے ہم سب کو تیرے ہی

پاس لوٹ کر جانا ہے۔

لیکن صرف زبان سے ایمان لانا کافی نہیں۔ بے بلکہ ایمان کو تکمیل اس وقت ہوتی ہے جب کہ اس کے ذریعہ انسان میں ثبات قدمی اور اولوالعزمی کی نشاۃ جمیدہ پیدا ہو جائیں۔ اس امر کی طرف قرآن مجید نے اس طرح اشارہ کیا ہے :

احسب الناس ان یترکوا ان یقولوا  
کہا لوگ اس نام خیالی میں مبتلا ہیں کہ وہ صرف اس بات کے  
امنا وھم لا یفتنون ہ  
کہہ دینے پر کہ ہم ایمان لائے پھر ڈھیٹے جانیں گے اور ان کی  
آزمائش نہیں کی جائے گی۔

قرآن کریم نے مومنین کی بلند کردہ اعلیٰ خلقی پر بہت زیادہ زور دیا ہے۔ اس کے حصول کے لیے چند قانونی پابندیاں بھی عائد کی ہیں اور نہ بادۂ تر اخلاقی بندشوں میں انہیں جکڑ دیا گیا ہے۔ توحید کے ذریعہ ان میں ریا کاری اور نمائش کو بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکا گیا ہے۔ ان مومنین کی پہچان یہ بتلائی کہ جب اللہ کا نام لیا جاتا ہے تو ان کے دل نہ پٹھتے ہیں۔ جب قرآنی آیات تلاوت کی جاتی ہیں تو ان کے ایمان میں اضافہ کا باعث بنتی ہیں۔ مومنین اپنے پروردگار پر بخیر و سر کرتے ہیں۔ نماز پابندی سے پڑھتے ہیں اور اللہ کی راہ میں مال خرچ کرتے ہیں (سورہ انفال) جہاد و ہجرت کو مومنین کی عادت بنا لیا گیا ہے۔ ان کے علاوہ جو لوگ کہ مہاجرین کو پناہ دینے والے اور مہاجرین کی مدد کرنے والے ہیں انہیں بھی مومنین کے زمرے میں داخل کیا گیا ہے۔ فرمایا ہے کہ :

والذین امنوا وھاجروا وجاهدوا فی  
جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے ہجرت کی اور راہ خدا میں  
سبیل اللہ والذین اوعوا وضروا اولئک  
جہاد کیا اور جنہوں نے مسلمانوں کو پناہ دی اور ان کی مدد کی وہی  
المومنون حقاً  
بچے مومن ہیں۔

### خلافت

مومنین ہی خلافت ارضی کے مستحق ہیں۔ اللہ کی ہمیشہ سے یہ سنت رہی ہے کہ اپنے نیک بندوں ہی کو اپنی نیابت کے فرائض سپرد کرتا ہے۔ فرمایا ہے :

وعد اللہ الذین امنوا منکم وعلوا الصلوات  
اللہ تعالیٰ نے مومنین اور نیکو کاروں سے یہ وعدہ کیا ہے کہ  
لیستخلفھم فی الارض کما استخلف  
وہ ان کو زمین میں حاکم بنائے گا جس طرح کہ تم سے پہلے لوگوں  
الذین من قبلکم۔  
کو خلافت تفویض کی۔

جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ اقتدار اعلیٰ اللہ کے پاس ہے لیکن انسان کو ان نئے خلافت سے سرفراز فرمایا ہے ان الارض لله یورثها من یشاء من عباده (زمین اللہ ہی کی ہے وہ اپنے بندوں میں سے جسے چاہتا ہے وارث بنا دیتا ہے) اس وارث کے متعلق بھی وضاحت کر دی گئی ہے۔ ان الارض یرثها عبادی الصالحون (زمین کی خلافت کے وارث صرف میرے نیک بندے ہی ہیں)۔

### فرائض

عوام کے دنیاوی مفادات اور دینی مصالح کا خیال رکھنا اس خلافت کے فرائض میں داخل ہے فتنہ و فساد کا انسداد، عدل و انصاف کا قیام، معاشرے کی اصلاح، قانون الہی کی حفاظت اور اس کا اجراء، باغیوں کی سرکوبی خلافت کے فرائض ہیں۔ اب ہم ان میں سے ایک ایک فریضہ سے الگ الگ بحث کرتے ہیں۔

۱۔ قیام امن۔ خلافت ارضی کے فرائض میں اہم ترین فریضہ امن و امان کا قیام ہے جس کے بغیر صحیح معنوں میں حکومت قائم نہ ہو سکتی۔ قرآن مجید میں مختلف طریقوں سے امن کی اہمیت بیان ہوئی ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام بڑے ہتم بالشان پیغمبر تھے۔ بنائے کعبہ اور آبادی مکہ کے فرائض کی انجام دہی کے بعد اس شہر کے لیے جو دعا کرتے ہیں وہ یہ ہے۔ رب اجعل هذا البلد آمناً وامنک اہلہ من الثمرات (خداوند اس شہر کو امن کی جگہ بنا دے اور اس کے باشندوں کو میوہ جات کے ذریعہ روزی دے)۔ اس کے علاوہ بنی اسرائیل سے جن باتوں کا عہد لیا گیا ان میں ایک یہ بھی تھا۔ لا تسفکون دماً کھ (کہ تم خون ریزی نہیں کرو گے)۔ اکثر و بیشتر انبیاء کرام جو وقتاً فوقتاً نئی نوع انسان کی ہدایت پر مامور ہوئے ان کی بنیادی تعلیم ہی تھی مثلاً صالح علیہ السلام قوم ثمود کو اللہ کی عطا کردہ نعمتوں کے گنوانے کے بعد ان سے اس چیز کو مطالبہ کرتے ہیں۔ لا تعثوا فی الارض مفسدین (دیکھو کم از کم یہ کرو کہ روئے زمین میں فساد نہ برپا کرتے پھرو)۔ مدین کو بھی حضرت شعیب علیہ السلام نے جہاں بہت سی چیزوں سے منع فرمایا وہاں فتنہ و فساد پھیلانے کی شدید ممانعت کی۔ حضرت شعیب کی تعلیمات کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ قرآن حکیم کی تین سورتوں — سورہ ہود و سورہ شعراء اور سورہ عنکبوت — میں لا تعثوا فی الارض مفسدین کے الفاظ دہرائے گئے ہیں۔ اس کے علاوہ قرآن مجید میں فتنہ کو قتل سے زیادہ سخت جرم قرار دیا گیا ہے۔ فرمایا ہے:

الفتنة اشد من القتل اور جہاد کا وجوب اس وقت تک مسلمانوں پر ہے جب تک کہ فتنہ بیخ و بن نہ ختم نہ ہو جائے۔ قاتلوہم حتی لا تکنون فتنۃ ویکون الدین کلہ للہ ان کافروں سے جنگ جاری رکھو حتیٰ کہ فتنہ و فساد برائے نام ختم نہ ہو جائے اور دین خالصۃ اللہ ہی کے لیے ہو جائے، مفسدین کے لیے قرآن مجید میں بے شمار مواقع پر وعید آئی ہے کہ کئی جگہ فساد برپا کرنے کی ممانعت کی گئی ہے۔ مفسدین کے حرکات کی پردہ وری کر کے مسلمانوں کو ایسا کرنے سے منع کیا گیا۔ ہم فرمایا ہے۔ سعی فی الاوحی لیفسدینہا ویہلک الحرث والنسل وہ کوشش کرتا ہے کہ روئے زمین پر فساد برپا کرے۔ کبھی باڑی اور نسل کو تباہ و برباد کر دے (یہ بھی فرمایا ہے کہ مفسدین کے منسوبے خاک میں مل کر رہتے ہیں اور کبھی انہیں کامیابی کا منہ دیکھنا نصیب نہیں ہوتا ان اللہ لا یصلح عمل المفسدین) اللہ تعالیٰ مفسد لوگوں کے کام بننے نہیں دیتا، بلکہ ایک سے زیادہ موقوفوں پر فتنہ پروازوں کو اللہ کی محبت سے محروم قرار دیا گیا ہے۔ ان اللہ لا یحب المفسدین (اللہ تعالیٰ مفسدوں کو دوست نہیں رکھتا)

قرآن کریم میں چند ہی جرائم کی سزائیں بیان کی گئی ہیں ان میں باخیوں اور مفسدوں کے لیے شدید ترین سزا تجویز ہوئی ہے۔ فرمایا ہے

انما جزاء الذین یحادون اللہ ورسولہ ویسعون فی الارض فساداً ان یقتلوا او یصلبوا اور روئے زمین پر فتنہ و فساد برپا کرتے پھرتے ہیں یہ جگہ وہ قتل کر دیئے جائیں یا ان کو پھانسی پر لٹکایا جائے یا عذاب طرف کے ہاتھ اور ہر کاٹ لیے جائیں یا ان کو ہلا وطن کر دیا جائے  
او تقطع ایدیہم وارجلہم من خلاف او ینفوا من الارض۔

۲۔ قیامِ عدل۔ اسلامی خلافت کا دوسرا فریضہ عدل و انصاف کا قائم کرنا ہے۔ خلیفہ کو فضلِ حضوریت تیز و گیر امورِ مملکت کی انجام دہی میں غیر جانبدار رہنا چاہیے۔ قرآن مجید میں انصاف کرنے کا صریح حکم دیا گیا ہے۔ فرمایا ہے۔ ان اللہ یاہر بالعدل (اللہ تعالیٰ تمہیں انصاف کرنے کا حکم دیتا ہے) دوسری جگہ حکم دیا ہے واذلکم تم بین الناس ان تحکموا بالعدل (جب تم لوگوں کے جھگڑوں کا فیصلہ کر دو تو انصاف کے ساتھ کیا کرو یہی نہیں بلکہ خلیفہ کو تاکید کی گئی ہے کہ انصاف میں اپنی خواہشات کو دخل نہ دیں۔ ذاتی عناد اور دشمنی کے باعث انصاف کا دامن ہاتھ سے نہ جانے دیں۔ لایحس منکم شئان قوۃ الا تعدلوا اعدلوا ہوا قرب للقتل (کسی قوم کی دشمنی تمہیں اس بات پر آمادہ نہ کرے کہ تم انصاف نہ کرو انصاف ہر حال میں کرو انصاف تقویٰ سے بہت قریب ہے حتیٰ کہ یہود مدینہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی

ایذا رسانی میں کوئی سادہ و قیقہ اٹھا رکھا تھا۔ یہاں تک کہ مقتد و بار قتل کرنے کے منصوبے بھی بنائے ان تمام چیزوں کے باوجود آپ کو حکم دیا گیا۔ ان حکمت فاحکہ مبدیہ بالقسطن ان اللہ عجل القسطین (اگر آپ یہود کے معاملات کا فیصلہ کریں تو انصاف کے ساتھ کریں) اس بات کو ذہن میں رکھیں کہ اللہ تعالیٰ انصاف کرنے والوں کو درست رکھتا ہے)

قرآنی تعلیمات کی یہ خصوصیت ہے کہ جب کسی مہتمم یا نشان کام کا حکم دیا جاتا ہے تو اس حکم کی عدم تعمیل میں جو تباہییں مضر ہوتی ہیں ان کو بھی بیان کر دیا جاتا ہے تاکہ اس حکم کی پیروی کرنے کے فوائد اور اس کی خلاف ورزی کرنے کے نقصانات دونوں نظروں کے سامنے رہیں۔ یہی حال عدل کا ہے۔ قرآن مجید نے عدل کی تاکید کی اور اس کے فوائد گنوائے تو ظلم کے مضر اثرات کی بھی نشاندہی کی تاکہ انسانی طبائع عدل کی طرف راغب اور ظلم سے مستقر ہو جائیں۔ ظلم کے متعلق کئی جگہ قرآن مجید میں اس بات سے مطلع کیا گیا ہے کہ ظالم گمراہ ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی ہدایت و رہنمائی سے وہ محروم ہوتا ہے۔ کبھی۔ واللہ لا یجہد فی القوم الظالمین فرمایا اور کہیں ان اللہ لا یجہد فی القوم الظالمین

ارستاد ہوا ہے۔ ظالم رہے جو قوم یا فرد ہدایت الہی سے محروم ہوں گے ان کا زیادہ دن تک برسرِ قیامت رہنا امر محال ہے۔ یہی نہیں کہ اللہ تعالیٰ ظالموں کو ہدایت سے محروم رکھتا ہے بلکہ وہ ظالموں کو اور بھی کفر و معصیت میں مبتلا ہو جانے کے مواقع فراہم کر دیتا ہے۔ ویصل اللہ الظالمین (اللہ تعالیٰ ظالموں کو گمراہ کر دیتا ہے) جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ظالم حکام کھلی گمراہی میں مبتلا ہو جاتے ہیں بدل الظالمون فی ضللی مبین اور نوبت یہاں تک پہنچ جاتی ہے کہ وہ بالکل بے یار و مددگار اور بغیر کسی مونس و غم خوار کے رہ جاتے ہیں۔ والظالمون مالم یصلوا ولی ولا نصیر (ظالم لوگوں کا نہ کوئی دوست ہو سکتا ہے اور نہ ہی مددگار) اور وہ اللہ تعالیٰ کی لعنت کے مستحق قرار پاتے ہیں لعنہ اللہ علی الظالمین۔ حالت نزع میں ان کی جو حالت ہوتی ہے اس کو قرآن کے الفاظ ہی میں سنئے:

ولونزی اذا الظالمون فی عذرات الموت  
والملئکۃ باسطوا یدہم لخرجوا انفسکم  
الیوم نتیجہ عذاب المہون -  
لا یرى ہوا اور فرشتے ان کی طرف اپنے ہاتھ بڑھا رہے ہوں کہ  
اپنی ہائیں نکالو۔ آج تم کو ذلت کے عذاب کا سزا دی جائے گی۔

اس عذاب کو جو ظالموں کو دیا جائے گا قرآن نے مختلف مواقع پر مختلف الفاظ استعمال کئے ہیں کہیں عذاب المہون کہا گیا ہے۔ کہیں عذاب نکوا (برایا سخت عذاب) سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ایک موقع

پر عذاب الخلد (دوامی عذاب) بھی آیا ہے۔ عذاب الیم (عذاب کبیرا) اور عذاب عقیق بھی فرمایا گیا ہے۔ ظالموں کے بارے میں غالباً سب سے زیادہ دل ہلا دینے والی آیت یہ ہے:

اِنَّا عَتَدْنَا لِلظَّالِمِيْنَ نَارًا اِحْاطَ بِهِنَّ  
سَرَادِقُهَا وَاِنْ يَسْتَعْجِلُوْا يَغَاثُوْا بِمَاءٍ  
كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوْهَ بَشَّ الشَّرَابِ  
وَسَمِعَتْ هِرْقَفًا -

مکدوں کے لیے ہم نے ایسی آگ تیار کر رکھی ہے جس کی تہاں  
ان کو چاروں طرف سے گھیر لیں گی اور اگر فریاد کریں گے تو  
جس پانی سے ان کی فریادیں کی جائے گی وہ پگھلے ہوئے  
تانبے کی طرح ہوگا منہ کو بھون ڈالے گا۔ برا پانی ہے اور

آسمان کے اعتبار سے بُری جگہ ہے۔

ان آیات کے علاوہ قرآن کریم میں اور بھی آیتیں ہیں جن میں ظالموں کے عبرت ناک انجام،  
ان کی حسرت و ندامت، بے بسی اور بے کسی کی حقیقی جاگتی تصویر کھینچی گئی ہے۔

عدل و انصاف کا قیام صرف حکمران ہی پر فرض نہیں ہے بلکہ عوام سے بھی حکومت الہیہ میں یہ توقع  
رکھی جاتی ہے کہ وہ اس سلسلے میں حکومت کے ساتھ تعاون کریں گے۔ مجرمین کو کیفر کر داتک پہنچانے کے  
لیے شہادت چھپانے کی ہرگز کوشش نہ کریں گے خواہ اس شہادت کی وجہ سے ان کے والدین اور دیگر قریبی  
اعزاء ہی کیوں نہ متاثر ہوتے ہوں۔ یہی نہیں بلکہ خود اپنی جان کی پرواہ نہ کر کے انہیں صحیح شہادت دینا چاہیے  
فرمایا ہے کہ کونوا قوامین بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم والوالدین والاقربین۔

اے مسلمانو! تم خدا کے لیے انصاف کے ساتھ گواہی دینے کے لیے کھڑے ہو جایا کرو خواہ یہ گواہی تمہارے  
یا تمہارے والدین اور تمہارے اعزاء ہی کے خلاف کیوں نہ ہو، کسی مملکت میں ایسے افراد موجود ہوں تو  
ظاہر ہے کہ عدل و انصاف کا کام کتنا آسان ہو جائے گا۔ گواہی چھپانے والے کو گناہکار بتلایا گیا ہے  
من یکتھم فانہ اثم قلبہ (اور جو شخص شہادت کو چھپائے گا تو یقیناً اس کا دل گناہ کار ہوگا) گواہی  
کے متعلق اس امر کی بھی تصریح کر دی گئی ہے کہ دبی زبان سے باتیں نہ بتلائی جائیں بلکہ نہایت وضاحت  
کے ساتھ دلیرانہ طور پر بیان دیا جائے اور نہ ہی گول مول بات کر کے معاملات پر پردہ ڈالنے کی کوشش

کرنی چاہیے ان تلوا اولعرضوا فان الله کان بعمالکھم خبیراً (تم اگر دبی زبان سے گواہی دو  
گے یا درگزدانی کرو گے تو جان لو کہ اللہ تعالیٰ تمہارے اعمال کی خبر رکھتا ہے) ایک موقع پر گواہی چھپانے  
والے کو بدترین ظالم کہا گیا ہے کیونکہ گواہ کی بددیانتی یا بردی ظلم کا سب سے بڑا سبب ہوتا ہے من اظلم  
ممن کتم شھادۃ عندہ من الله... (اس شخص سے بڑھ کر ظالم کون ہو سکتا ہے جس نے اس گواہی کو

چھپایا ہو جو اللہ کی طرف سے اس پر واجب تھی۔ ان یکن غنیا و فقیرا فاعلمہ اولیٰ لہما۔ قرآن مجید گواہوں کو تسلی دیتا ہے کہ انہیں صحیح گواہی دینے کے باعث کسی کے مالی نقصانات کی فکر و انگیر نہ ہونی چاہیئے کیونکہ امیر و غریب کو اگر نقصان پہنچے بھی تو ان کا خیر خواہ فی الحقیقت اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ اس لیے یہ سمجھ کر کہ کسی غریب کو سچی شہادت کی وجہ سے نقصان پہنچ جائے گا غلط ہے۔

اسلامی حکومت میں غیر مسلموں کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ عدالتی معاملات میں اپنے شخصی قوانین کے ذریعہ فیصلہ کرانے کے لیے اپنے ہم مذہبوں کو جج مقرر کریں لیکن کوئی غیر مسلم اگر اسلامی حکومت ہی سے فیصلہ کرانے پر مصر ہو تو حکومت ان کے مقدمات کا فیصلہ کر دے گی۔ لیکن انصاف ہر حالت میں اس کے پیش نظر رہے گا۔ سورہ مائدہ کی ۴۲ سے ۵۰ تک آیتیں اس بات کی طرف دلالت کرتی ہیں۔ (باقی)

## تاریخ جمہوریت

مصنف شاد حسین رزاقی

قبائلی معاشرہ اور یونان قدیم سے لے کر عہد انقلاب اور دور حاضر تک جمہوریت کی مکمل تاریخ جس میں جمہوریت کی نوعیت و ارتقاء، مطلق العنانی اور جمہوریت کی طویل کشمکش مختلف زمانوں کے جمہوری نظامات اور اسلامی و مغربی جمہوری اذکار کو بڑی خوبی سے واضح کیا گیا ہے۔

صفحات ۵۰۶ - قیمت - ۸ روپے

ملنے کا پتہ

ادارہ ثقافت اسلامیہ - کلب روڈ - لاہور



# پاکستانی ثقافت

ہر شے کی تعریف الفاظ میں کرنا بس اس کا حد تک ممکن ہے کہ اس چیز کا ایک دھندلا سا نقش ابھر کر سامنے آجائے۔ تعریف سے کسی شے کو پہچاننے میں مدد تو مل سکتی ہے لیکن پہچان کا سارا دار و مدار محض تعریف پر نہیں۔ ہو سکتا ہے کہ ایک ان پڑھ شخص ایک چیز کی تعریف سے بالکل ناواقف ہو لیکن اس چیز کو پہچاننے میں اسے کوئی دشواری نہ ہو اور اسی طرح یہ بھی عین ممکن ہے کہ ایک آدمی کسی چیز کی تعریف تو کروے لیکن جب وہ چیز اس کے سامنے آئے تو وہ پہچان نہ سکے۔ جہاں تک مادی محسوسات کا تعلق ہے ہم یہی دیکھتے ہیں کہ تجربے یا وجدان سے ایک شے بڑی آسانی سے پہچان لی جاتی ہے۔ بچہ ماں کی منطقی تعریف سے قطعاً نا آشنا ہوتا ہے لیکن وہ اپنی ماں کو سب سے زیادہ پہچان لیتا ہے۔ ایک دھقانی بڑی آسانی سے کالی گائے اور کالی بھینس میں یا گھوڑے اور بچر میں تمیز کر لیتا ہے حالانکہ وہ دونوں کی امتیازی تعریف سے بالکل نااہل ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر ایک اہل علم کے سامنے آپ کسی ناویدہ شے کی نہایت جامع مانع تعریف کر دیں تو یہ کوئی ضروری نہیں کہ جب وہ چیز پہلی بار آپ کے سامنے آئے تو آپ اسے فوراً پہچان بھی لیں۔

یہ تو مادی محسوسات کا حال ہے۔ اس سے زیادہ دشواری دماغ پیش آتی ہے جہاں محسوسات کی بجائے صرف ذہنی تصورات ہوں، اقدار ہوں یا مطلق (ABSOLUTE) قسم کی چیزیں ہوں۔ ہر دل میں کسی نہ کسی کی محبت ہوتی ہے لیکن محبت کی منطقی تعریف مشکل ہے۔ صاحب اولاد جانتا ہے کہ اولاد کی محبت کیا ہوتی ہے لیکن اس کی کوئی ایسی تعریف ممکن نہیں کہ ایک بے اولاد شخص کو بھی اس کا احساس ہو جائے۔ ان اقدار کی صحیح شناخت میں تجربہ، وجدان، عقل و فہم وغیرہ سب ہی منطقی تعریف کے شریک و معین ہوتے ہیں۔

غرض تعریف بہت کچھ ہے لیکن سب کچھ نہیں۔ اس سے بہت کچھ مدد ملتی ہے لیکن شناخت کا سارا دار و مدار اسی پر نہیں۔ یوں کہیں کہ اس سے پورا کام تو نہیں چل سکتا لیکن اس کے بغیر بھی کام نہیں چلتا۔ اس وادگوں دشواری کے اعتراف کے بعد اب آئیے ثقافت (CULTURE) کی طرف۔

اسلامی ثقافت کی کیا تعریف ہے؟ پھر پاکستانی ثقافت کیا ہے؟ نیز کسی ثقافت کی اصل محرک و عامل کیلئے ہے؟ ان سوالوں کو حل کرنے سے پہلے ہمیں یہ جانتا پڑے گا کہ خود ثقافت کیا چیز ہے اور اس کی کیا تعریف ہے؟ ثقافت دراصل ترجمہ ہے انگریزی لفظ کچھر کا اور اس کی تعریف انسائیکلو پیڈیا آف ریجنل سٹڈیز اسٹیکس میں یوں ہے:

"TO BAICON THE WORLD IS INDEBTED FOR THE TERM, AS WELL AS FOR THE PHILOSOPHY OF CULTURE WHILE OF ITSELF THE NOTION OF CULTURE MAY BE BROAD ENOUGH TO EXPRESS ALL FORMS OF SPIRITUAL IN MAN—— IN-TELECTUAL, RELIGIOUS, ETHICAL—— IT IS BEST UNDER-STOOD INTENSIVELY AS HUMANITY'S EFFORT TO ASSERT ITS INNER AND INDEPENDANT BEING"

یعنی دنیا اس لفظ کچھر اور اس کے فلسفے کے معاملے میں بیکن کی رہین منت ہے۔ . . . . کچھر کا مفہوم اتنا وسیع ہو سکتا ہے کہ انسانی زندگی کے مختلف مظاہر اور متنوع صورتوں مثلاً ذہنی، مذہبی اور اخلاقی سب پر حاوی ہو۔ دوسرے لفظوں میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسانیت نے جہاں کہیں اپنے داخلی اور نفسیاتی پہلوؤں کو اور اپنے ارادہ اختیار کی گہرائیوں کو ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے وہی کچھر ہے۔

(ENCYCLOPAEDIA OF RELIGIONS AND ETHICS P. 358)

اس تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ ثقافت اتنی ہمہ گیر چیز ہے کہ انسانی زندگی کے تمام گوشے اس کے اندر آجاتے ہیں۔ اس میں ایک قوم کا رہن سہن، لباس، خوراک، عبادات، شادی و مرگ کی رسوم، فحشیت و برعاست، معاملات حتیٰ کہ جنسیتی اور موسیقی اور تعمیراتی نقشے وغیرہ ساری چیزیں آجاتی ہیں۔ اسی مفہوم کو بعض اہل لغت WAY OF LIFE OF A NATION یعنی قومی اندازِ زیست سے تعبیر کرتے ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ کسی ثقافت کے عوامل یعنی اصل محرک کیا چیز ہے؟ وہ کونسی چیز ہے جو کچھر کی تخلیق کرتی ہے؟ اس تعریف سے بھی واضح ہے کہ ہر ثقافت کا محور کوئی عقیدہ ہوتا ہے۔ زندگی اور کائنات کے بارے میں جس قوم کا جو تصور ہوگا اسی تصور کے گرد اس کی ساری ثقافت گردش کرے گی۔

یہ نامکن ہے کہ عقیدہ کچھ اور ہو اور عمل کچھ اور۔ لفظ عقیدہ عام رواج کے مطابق بول رہے ہیں مگر اس کے لیے زیادہ صحیح لفظ ایمان ہے۔ انسان اپنے ایمان لاتا ہے جو ہوتا ہی ہے بالغیب۔ اس کے بعد ہی اس کا عمل شروع ہوتا ہے۔ اگر عمل میں نقص ہو تو لازمی طور پر اسے ناقص ایمان ہی کا نتیجہ سمجھنا چاہیے۔ عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ ایمان کے خلاف بھی عمل ہوتا ہے اور مثال یہ پیش کی جاتی ہے کہ چور چوری کو برا سمجھتا ہے اور اس کی برائی پر ایمان رکھتا ہے لیکن اس کے باوجود وہ چوری بھی کرتا ہے۔ لیکن گمراہی میں جا کر دیکھئے تو معلوم ہوگا کہ اس کی چوری بھی اس کے کسی ایمان ہی کا نتیجہ ہے۔ ایک طرف اس کا ایمان یہ ظاہر ہے کہ چوری بری چیز ہے لیکن دوسری طرف اس کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ اگر میں چوری نہ کروں گا تو مجھ کو کامر جاؤں گا۔ یہ دوسرا عقیدہ اس کے دل و دماغ پر اتنا چھایا ہوا ہوتا ہے کہ چوری کی برائی پر اس کا جو ایمان ہے وہ دب کر رہ جاتا ہے۔ چوری کے وقت تو اس کا یہ ایمان — کہ چوری بری چیز ہے — گویا ختم ہو جاتا ہے۔ یہی وہ مضمون ہے جسے ایک حدیث میں یوں بیان کیا گیا ہے: لا یزنی الزانی وهو مومن..... الخ۔ زانی زمانہ کے وقت مومن نہیں ہوتا۔ اگر انسان کا یہ عقیدہ دایاں یقین ہو کہ یہ سنگی کی ڈلی ہے تو وہ کبھی اسے نہیں کھائے گا یا اگر کھائے گا تو اس یقین کے ساتھ کہ اس سے موت واقع ہوگی۔

غرض انسان کے اعمال و وظائف ہمیشہ کسی عقیدے یا ایمان کچی گرد و گوش کرتے ہیں اور یہی ایمان و عقیدہ ہے جو کلچر کی تخلیق کرتا ہے۔ ثقافت دراصل مظاہر ہیں عقیدہ و ایمان کے۔ زندگی کے ہر چھوٹے بڑے حرکت و سکون پر کوئی اعتقادی تصویر ہی اثر انداز ہوتا ہے۔ جس شخص کا عقیدہ آدواگون پر ہوگا وہ لازماً ایک طبقے کو پیدائشی اعلیٰ اور دوسرے کو پیدائشی ادنیٰ سمجھے گا اور چھوٹ چھات کا عمل اس سے صادر ہوگا۔ لیکن جس کا یہ عقیدہ نہ ہو وہ ایسی تفریق کو اپنے عمل سے ظاہر نہ ہونے دے گا۔ اسی طرح جس قوم کے افراد کا عقیدہ وطن، نسل، زبان، رنگ یا پیشے پر ہوگا اس قوم کی قومیت کی بنیاد بھی یہی چیزیں ہوں گی اور وہ زندگی کے تمام اعمال و وظائف کو اسی عینک سے دیکھے گی اور اسی کسوٹی پر پرکھے گی۔ اس کے افراد کے تمام حرکات و سکنات پر ہی عقیدہ اثر انداز ہوگا۔ اور اس کے کردار و عمل کے تمام گوشے اسی عقیدے کے مظاہر ہوں گے۔ اتنا ہی نہیں بلکہ اس کا انداز زیست کچھ اس نوع کا ہو جائے گا کہ اس کے معمولی معمولی اعمال سے یہ علم ہو جائے گا کہ یہ فلاں قوم یا ملک سے تعلق رکھنے والا فرد ہے۔ مثال کے طور پر یوں سمجھئے کہ جس طرح ایک شخص کو بانس کی تیلیوں سے

چاول کھاتے دیکھ کر آپ فوراً اس نتیجے پر پہنچ جاتے ہیں کہ یہ چینی قوم کا فرد ہے۔ اسی طرح اگر کوئی چینک کر الحمد للہ کے تو آپ بلا تا مل یہ فتویٰ لگا دیں گے کہ یہ مسلمان قوم کا فرد ہے۔ یوں ہی آپ کسی کا لباس دیکھ کر کسی کی گفتگو سن کر، کسی کی صنت دیکھ کر، کسی کا طریقہ عبادت دیکھ کر، کسی کا رہن سہن دیکھ کر اور کسی کا کھانا دیکھ کر بخوبی یہ اندازہ کر لیتے ہیں کہ اس کا خاں قوم سے تعلق ہے یا نہیں ہے۔ عقیدہ و ثقافت میں وہی نسبت ہے جو بیج اور درخت میں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ دو تخم یکساں نظر آئیں لیکن درخت بننے کے بعد دونوں کی شکل، رنگ، مزے، خاصیت وغیرہ میں زمین و آسمان کا فرق پیدا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ دونوں بیجوں کے اندر کی صلاحیت جدا گانہ ہے۔ اور انہی صلاحیتوں کو دونوں تخم جدا گانہ شکل بخشتے ہیں۔

یوں تو آپ ایک سیاہ فام موٹے ہونٹ، چھوٹی چھوٹی سرخ آنکھیں، گھونگر یا لے بال دیکھ کر یہ سمجھ جاتے ہیں کہ یہ حبشی قوم کا فرد ہے لیکن اس کا شمار کسی کچر میں نہیں۔ کیونکہ یہ باتیں کسی عقیدہ و تصور کے تحت نہیں ہوتیں بلکہ یہ قدرتی آب و ہوا کا اثر ہوتا ہے۔ اصل ثقافت وہی ہے جس کا آغاز کسی تصور یا عقیدے سے ہوا ہو اور وہ اختیار ہی ہو۔ اختیاری ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ کسی اعتقاد یا معاشی، سیاسی، ملکی، قومی وغیرہ ضرورت سے بالا ارادہ اختیار کیا گیا ہو۔ ایسی اختیاری چیزیں آگے چل کر ایسا جزو زندگی اور عادت ثانیہ بن جاتی ہیں کہ ان پر گویا ارادہ عمل ہوتا ہے۔ اور اس وقت شاذ و نادر ہی خیال آتا ہے کہ ان چیزوں کا خالق خالق تصور ہے۔

یوں تو ہر ایک شخص کا ارادہ، خیال اور پسند وغیرہ شکل و صورت کی طرح جدا جدا ہیں لیکن کچھ چیزیں ایسی بھی ہوتی ہیں جن کی وجہ سے ان افراد کے اندازِ زیست میں ایک یکسانی پیدا ہو جاتی ہے۔ یکسانی کی یہ قدر مشترک اس طرح کی ہوتی ہے جو اس قوم کو دوسری قوم سے ممتاز بھی کر دیتی ہے۔ یہی چیز دراصل کسی قوم کا کچر ہوتی ہے۔ اسے محض تعریفوں (DEFINITIONS) سے نہیں بلکہ بیشتر اسے وجدانی طور پر محسوس کیا جاتا ہے۔ اسی طرح گھوڑے اور بچر میں وجدانی طور پر تیز کر لی جاتی ہے بغیر اس کے کہ کوئی منطقی استدلال ہو۔ بلاشبہ کچھ چیزیں ایسی بھی ہیں جو دنیا کی مختلف قوموں میں مشترک ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ بہت سی چیزیں ایسی بھی ملیں گی جو ایک قوم کو دوسری سے ممتاز کر دیتی ہیں۔ اگر رنگ، میں یکسانی ہے تو زبان میں فرق ہو گا۔ لباس میں، کھانے میں، طرز معاشرت میں، مزاج میں، مزاج میں، ادب میں، بنیاد قومیت میں، مذہبی تصورات میں، غرض کہیں نہ کہیں یہ فرق ضرور محسوس ہو جائے گا۔

یہاں یہ بھی ملحوظ رکھنا چاہیے کہ ثقافت (CULTURE) اور تمدن (CIVILIZATION) کی سرحدیں بہت لمبی ہوئی ہیں۔ تمدن بھی دراصل انہی مظاہر کا نام ہے جنہیں ہم ثقافت کہتے ہیں۔ فرق یہ ہے کہ ثقافت کی تخلیق تصور و عقیدہ کرتا ہے اور تمدن کو مادی ضروریات زندگی وجود میں لاتی ہیں۔ ایک پیئہ سے لے کر بجاری مشینوں تک ہر چیز تمدن کا منظر ہے۔ لیکن ثقافت سے اس کا زیادہ تعلق نہیں۔

”ثقافت“ کی اس تشریح کے بعد اب یہ سمجھ لینا چاہیے کہ اسلامی ثقافت کیا ہے؟ اسلامی ثقافت کوئی ایسی متعین شے نہیں جو ہر ملک کے مسلمانوں میں ہر لحاظ سے یکساں ہو۔ اسلام رنگ، نسل، وطن، زبان اور پیشے پر اپنی قومیت کی بنیاد نہیں رکھتا۔ اس کی اساس ایک تصور (IDEALOGY) پر ہے۔ جو بھی اسے قبول کرے وہ مسلمان ہوتا ہے خواہ اس کا تعلق کسی زبان، کسی پیشے، کسی نسل، کسی وطن اور کسی رنگ سے ہو۔ اسلام ان تمام اختلافات کے ہوتے ہوئے سبھوں کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔ ان بنیادوں پر جنسہ (رنگ، نسل، وطن، زبان، پیشہ) کے جو فطری تقاضے ہیں وہ یقیناً اپنے پیچھے کچھ روایات رکھتے ہیں یا کچھ معاشی و سیاسی و ملکی مقتضیات کے حامل ہیں۔ اسلام ان میں رد و بدل کی کوئی ضرورت نہیں سمجھتا۔ بس اتنا چاہتا ہے کہ ان سب کو ایک خاص زاویہ نظر کے تحت رکھا جائے۔ اس کے لیے اس نے کچھ ہدایات دے دی ہیں۔ مثلاً:

(۱) خداؤں میں حلال و حرام کا لحاظ رکھا جائے۔ وہ یہ نہیں کہتا کہ عرب روٹی کھاتے ہیں لہذا چاول اور لیک نہ کھاؤ۔

(۲) لباس میں ستر پوشی و پاکیزگی ملحوظ رہے۔ یہ اس کا یہ مطلب نہیں جو غر ضرور پہنو۔ کوٹ نہ پہنو۔

(۳) زبان کو غیر مشرور عناصر سے پاک رکھا جائے۔ یہ ضروری نہیں کہ عربی میں بولو۔

(۴) جنگ اسلامی اقدار کے مطابق کرو۔ یہ لازمی نہیں تلوار کی جگہ بندوق نہ استعمال کرو وغیرہ وغیرہ

اسلام ان تمام ثقافتی اختلافات کو گوارا کرتا ہے اور مسلمان مسلمان ہونے کے باوجود چینی مسلمان،

ترکی مسلمان، پاکستانی مسلمان ہو سکتے ہیں۔ ان سب کی ملکی ثقافتیں الگ ہو سکتی ہیں لیکن ذہن اور زاویہ نظر

(ATTITUDE) ایک ہی ہونا چاہیے۔ اسلام دوسری ثقافتوں میں صرف اتنا دخل دیتا ہے کہ:

۱۔ وہاں جو نئی مفید بات ہو اسے قبول کر لیا جائے۔ وہ بھی عین اسلامی ثقافت ہوگی۔

۲۔ جو مضر باتیں ہوں ان کو ترک کر دیا جائے۔

۳۔ جب تک مفید مفید ہے اسے باقی رکھا جائے اور جب تک مضر مضر ہے اسے مٹا دیا جائے۔

ان شرائط کے ساتھ جس قوم و ملک میں جو بھی ثقافت ہے وہ عین اسلامی ثقافت ہوگی خواہ دوسرے ملک و قوم سے وہ مختلف ہی کیوں نہ ہو۔ ان اختلافات سے نفس اسلامی ثقافت پر کوئی اثر اس لیے نہیں پڑتا کہ ان اختلافات کے ساتھ بے شمار دوسرے عناصر ثقافت میں اتحاد بھی ہے۔ ہر ملک و قوم کا ملان ایک ہی طرح نماز ادا کرے گا۔ ایک ہی طرح حج کرے گا۔ ایک ہی طرح زکوٰۃ دے گا۔ ایک ہی ماہ میں روزہ رکھے گا۔ لحم خنزیر کوئی نہیں کھائے گا۔ غیر ذبیحہ کوئی نہیں استعمال کرے گا۔ عریاں رہنا کوئی نہیں پسند کرے گا۔ بتوں کی کوئی بھی پرستش نہیں کرے گا۔ وغیرہ وغیرہ۔ ان بنیادی باتوں میں کامل اتحاد ہوگا۔ اگرچہ بعض جگہ بہت معمولی سا اختلاف بھی ہوگا

غرض اسلامی ثقافت اختلاف و اتحاد کی جامع ہے۔ بنیادی اتحاد اور فردی اختلاف دونوں کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔ اب ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اسلامی ثقافت ہر وہ ثقافت ہے جو (دوسری ثقافتوں سے بعض باتوں میں متحد ہونے کے باوجود) دوسری قوم سے ممتاز کر دے۔ ہو سکتا ہے کہ ایک مسلمان مصری ایک عیسائی مصری سے لباس میں بظاہر ممتاز نہ ہو سکے۔ لیکن تھوڑی دیر کی صحبت میں دونوں سے کوئی ایسی بات ظاہر ہوگی جو ان کو ایک دوسرے کی قومیت سے الگ کر دے۔ اسلامی ثقافت کے لیے یہ ضروری نہیں کہ الف سے سی تک ہر بات میں غیر مسلم کچھ سے جدا ہو۔ کچھ چیزیں مشترک ہوں گی اور کچھ جدا کا نہ۔ ہر کچھ کا یہی حال ہے۔ اس میں کچھ باتیں دوسرے کچھ کی ہوتی ہیں اور کچھ نہیں ہوتیں جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے ہر ثقافت کا خالق کوئی خاص تصور ہوتا ہے۔ اسلامی کچھ کے پس پردہ بھی ایک خاص عقیدہ و تصور ہے۔ وہ ہے خدا پرستی یا لا الہ الا اللہ پر ایمان۔ اس تصور کی جڑ سے جو شاخ بھی نکلے گی وہ عین اسلامی ثقافت کی حامل ہوگی خواہ کسی دوسری ثقافت کی شاخ سے وہ ہم شکل ہی کیوں نہ ہو۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ اسلام ہر کچھ میں کھپ سکتا ہے بشرطیکہ اس ثقافت کا کوئی جز اس کے مزاج کے خلاف نہ ہو۔ اگر ایسا ہوا تو اسلام اسے بدل دے گا اور اس کی جگہ اپنی اقدار کو رکھ دے گا۔

اس گفتگو کے بعد اب تیسرے سوال کی طرف آئیے۔ اور وہ یہ ہے کہ پاکستانی ثقافت کیا ہے؟ کا پوچھے تو یہ سوال ذرا قبل از وقت ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ پاکستانی کچھ ابھی بنا ہی نہیں ہے بلکہ اب بننا

شروع ہوئے۔ کسی قوم کی ثقافت ایک دو دن میں نہیں بنا سکتی۔ قرون میں بنتی ہے۔ پاکستان کو بنے ابھی  
 چھ جھ اکھ دن ہوئے ہیں۔ ابھی تک اس کا کچھ تقریباً وہی ہے جو متحدہ ہندوستان کا تھا۔ ہندوستان پہلے ہی  
 سے مختلف تہذیبوں کا مجموعہ تھا۔ میسوں زبانیں، میسوں لباس، میسوں غذا میں، میسوں مذہب، میسوں طرز معاشرہ  
 بھانت بھانت ثقافتوں کا مجموعہ پہلے ہی تھا۔ تقسیم ہند کے بعد اس میں کوئی خاص فرق نہیں پیدا ہوا۔ پاکستان  
 میں اب بھی وہی شکل ہے جس طرح ایک افغانی کے لباس، زبان، تہذیب وغیرہ کو دیکھ کر پہچان لیتے ہیں کہ افغانی  
 قوم کا فرد ہے اس طرح ایک پاکستانی کو دیکھ کر فی الفور پاکستانی سمجھ لینا دشوار ہے۔ اگر جناح کیپ نہ ہو تو  
 اس میں اور ایک ہندوستانی میں بہ مشکل ہی فرق کیا جاسکتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ تمام مسلمان ممالک کے کچھ کو ہم  
 اسلامی ہی کچھ کہیں گے لیکن افغانستان کا کچھ افغان اسلامی کچھ ہو گا۔ مصر کی اسلامی ثقافت مصری اسلامی  
 ثقافت ہو گی۔ ہلہ جلی۔ یہ سب تہذیبیں معلوم کرنے میں دیر نہیں لگتی۔ لیکن "پاکستانی اسلامی ثقافت" ابھی اس  
 مرحلے پر نہیں پہنچی ہے جو ہمیں دوسرے اسلامی ممالک کی ثقافت کی طرح متاثر کر سکے۔

اس وقت مشرقی پاکستان میں کچھ ثقافتی ہم آہنگی موجود ہے لیکن مغربی پاکستان میں سابق سندھی، پنجابی، سرحدی  
 فروق نمایاں ہیں۔ یہ تمام فرق اپنی جگہ پر رہیں۔ اس میں چنداں حرج نہیں معلوم ہوتا لیکن یہ ضروری ہے کہ ملکیت  
 پاکستان کا ایک ایسا کچھ بھی ہو جو ان سب میں مشترک ہو۔ اس کے بغیر پاکستانی قوم کا امتیاز پیدا ہونا مشکل ہے۔  
 ہماری ایک مشترک زبان ہونی چاہیے جو اپنی گونا گوں خصوصیات اور ہم گیری کی وجہ سے سارے پاکستانیوں کے لئے قابل  
 قبول ہو۔ مثلاً وہ تمام دوسری زبانوں کے ضروری الفاظ کو اپنے اندر اس طرح جذب کر سکے کہ اس کو ادا کرنے  
 میں کوئی اجنبیت محسوس نہ ہو۔ پاکستان کے مختلف اطراف میں گجھی، بولی اور لکھی جاتی ہو۔ اس میں مختلف علوم  
 و فنون بالخصوص اسلامی علوم کے ذخیرے موجود ہوں۔ اور وہ ہماری دینی کتاب قرآن مجید کی زبان سے  
 قریب تر ہو۔ الفاظ اور ادائیگی کے لحاظ سے بھی اور رسم الخط کے لحاظ سے بھی۔ مزید برآں اس میں ایسی صلاحیت  
 بھی ہونی چاہیے کہ وہ تمام علمی، ادبی اور فنی ترقیوں کا آسانی سے ساتھ دے سکے۔ یہ ضرور ہے کہ ایسی مشترک  
 زبان کو اپنانے کے بعد اس میں بہت سی لسانی سہولتیں بھی پیدا کرنی پڑیں گی کہ وہ پاکستان کی مختلف زبانوں  
 اور بعض بیرونی زبانوں مثلاً انگریزی، عربی، فارسی وغیرہ کے الفاظ، تلفظ، محاورات اور ترکیبوں کو نہایت  
 حسن و خوبی کے ساتھ اپنے اندر سمو کر جذب کر لے۔ اسی طرح لباس میں بھی یکسانی ہونی چاہیے۔ اس میں  
 ہمیں اتنا لحاظ رکھنا پڑے گا کہ لباس ایسا ہو جو ہر امیر و غریب کو آسانی سے میسر آ سکے۔ موٹھی اثرات کا  
 بھی مقابلہ کر سکے۔ اپنی زمینت کے لحاظ سے دیدہ زیب ہو۔ بشرعی لحاظ سے ستر پوش ہو اور اس میں

اتنا تکلف نہ ہو کہ بعض دینی مراسم ادا کرنے میں دشواری پیش آئے۔ پاکستانی مملکت کی مختلف ثقافتوں کو گھل مل کر ایک نئی اسلامی تہذیب جنم دینا چاہئے جو پاکستان کی مشرقی و مغربی ثقافتوں کو بھی ملا دے اور دوسری قوموں کی طرح ہماری ثقافت بھی ہر جگہ باسانی پہچان لی جاسکے۔ یہ کیا ثقافت ہے کہ ایک ہی گھر آٹے میں پتلون، شلوار، پاجامہ اور دھوٹی سب کچھ ایک ساتھ چل رہا ہے اور ایک ہی محلے میں اردو، پشتو، سندھی، پنجابی، بنگالی سب ہی زبانیں اس طرح بولی جا رہی ہیں کہ کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس قوم کی کوئی مشترک تہذیب اور قومی زبان بھی ہے۔

## گلستانِ حدیث

مصنفہ محمد جعفر بھلو اردن

چالیس منتخب احادیث نبوی کی تشریح جس کے ہر مضمون کی تائید میں دوسری احادیث اور قرآن کریم کی آیات سے ان کی مطابقت نہایت دلکش انداز سے پیش کی گئی ہے۔ انداز نگارش اچھوتا اور تشریحات جدید افکار و اقدار کی روشنی میں کی گئی ہیں۔ کاغذ و طباعت عمدہ، جلد مع گرد پوش، قیمت دو روپے آٹھ آنے۔

## سیاستِ شرعیہ

مؤلفہ رئیس احمد جعفری

دنیا بادشاہت، آمریت، جمہوریت، اکثریت اور اشریت کے نظاموں کا تحریر کر چکی ہے لیکن انسانیت کے دکھ کا مداوا کہیں نہیں ملتا۔ اسلام نے بھی اب سے چودہ سو برس پہلے ایک دستور حیات پیش کیا تھا جو دوسرے تمام نظاموں سے بالکل الگ اور منفرد حیثیت رکھتا ہے۔ سیاستِ شرعیہ میں قرآن اور حدیث کی روشنی میں اسی اجمال کی تفصیل ہے۔ قیمت ۵ روپے۔

طے کا پتہ: بیکریٹری ادارہ ثقافتِ اسلامیہ کلب و ملاہو



# عیسائی تصوف

(۲)

## کلیمنٹ

عیسائی صوفیانہ فکر کی تاریخ کی پہلی اہم شخصیت کلیمنٹ (CLEMENT) ہے جو پیدا ہوا تقریباً  
 میں ہوا لیکن عمر کا کافی حصہ اسکندریہ میں گزارا۔ وہ ۹۵ء میں پیدا ہوا اور ۱۰۱ء میں وفات پائی۔ اس  
 نے عمر کا ابتدائی حصہ مشرق کا نہ ماحول میں بسر کیا اور ایک مرتبہ پر جا کر اس نے عیسائیت قبول کی۔ اس کی  
 تصنیفات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یونانی فلسفہ اور تمام قدیم و جدید مذاہب سے پوری طرح  
 آشنا تھا۔ اس کے زمانے میں جو باطنی مذاہب تھے ان میں داخل ہونے کے لیے کچھ خفیہ رسوم تھیں۔ معلوم  
 ہوتا ہے کہ وہ ان اسرار و رموز سے پوری طرح واقف تھا جس سے بعض نے اندازہ کیا ہے کہ وہ شاید ان  
 میں سے کسی کا ممبر بھی رہا ہو۔ بہر حال اس نے عیسائیت کی تعلیم کی صداقت ثابت کرنے کے لیے اپنے  
 زمانے کے تمام علوم کی روشنی میں بہت شاندار خدمت سرانجام دی۔ اس نے عرفانی فرقے کی غیر عیسائی  
 تعلیمات کی غلطیاں واضح طور پر پیش کر دیں اور لفظ ”عرفان“ کو جو اس وقت اس خاص فرقے کے لیے  
 اصطلاحی طور پر استعمال ہوتا تھا ایک عام مفہوم میں تبدیل کر دیا اور اس طرح ایک عیسائی صوفی بھی  
 عرفان کا اسی طرح حامل سمجھا جانے لگا جس طرح اس سے پہلے ان عرفانی فرقوں کے مفکرین تھے۔

کلیمنٹ کے ہاں خدا کا تصور بالکل سلی ہے جس میں فلاطینوس اور دیگر فلاسفہ کا اثر زیادہ نمایاں ہے۔  
 اس کے خیال میں خدا کا وجود انسانوں کی عقل و حواس سے اس قدر ماوراء ہے کہ منطقی اصطلاحات کے  
 ذریعہ اس کا احاطہ ممکن نہیں۔ خدا تک پہنچنے کے لیے وہ تین منزلیں بتاتا ہے۔ پہلی منزل نفسانی طہارت  
 ہے جس میں انسان اپنے آپ کو ہوائے نفس اور ذلیل مذہبات سے آزاد کرالیتا ہے اور گناہ کی  
 آلودگیوں سے محفوظ ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد دوسری منزل ہے جس کو وہ منطقی تجزیہ کا نام دیتا

ہے۔ یہ ایک عقلی عمل ہے جس کی مدد سے انسان خدا کے تصور تک پہنچنے کے لیے مادی اور غیر مادی اشیاء کے صفات کو یکے بعد دیگرے ذہن سے خارج کرتا چلا جاتا ہے۔ "مادی اشیاء سے ان کی صفات کو علاحدہ کر لو۔ گہرائی، چوڑائی اور لمبائی کے بعد خارج کر دو۔ جو نقطہ رہ جائے وہ وحدت ہے جس میں مکان و چیز کی صفت موجود ہے۔ اگر اس کے بعد مکانیت کا تصور بھی ختم کر دیا جائے تو وحدت مطلقہ رہ جاتی ہے۔ اس طرح تمام جسمانی چیزوں کی صفات دور کر دینے والے غیر جسمانی اشیاء کی صفات کو ذہن سے خارج کرنے کے بعد ہم اپنے آپ کو مسیح کی وسیع ذات میں جذب کر دیں اور اس کے بعد ہم تقویٰ کی مقدس مادی سے ہوتے ہوئے خلد (void) میں پہنچ جائیں۔ اگر ہم یہ سب منزلیں طے کر لیں تو ہم خدائے مطلق کا علم حاصل کر سکیں گے لیکن یہ علم سبھی ہوگا ثبوتی نہیں۔ ہم یہ نہیں جان سکیں گے کہ وہ کیا ہے، ہمیں صرف یہ معلوم ہوگا کہ وہ کیا نہیں۔ اگرچہ مقدس صحیفوں میں خدا کے نام، پاؤں، اس کے دائیں اور بائیں طرف عرش و کرسی وغیرہ کے الفاظ استعمال ہوتے ہیں لیکن حقیقت میں یہ تصورات خدا کے ساتھ منسوب نہیں کئے جاسکتے۔"

خدا کی ذات ہر صفت اور ہر تصور سے ماوراء ہے۔ اور اس لیے کوئی نام یا صفت اس کے ساتھ منسوب نہیں کی جاسکتی۔ اعمال کے ستر حویں باب میں ایک جگہ پولوس رسول ایتھنز کے باشندوں کو مخاطب کر کے کہتا ہے: "میں دیکھتا ہوں کہ تم ہر بات میں دیوتاؤں کو بڑے مانتے والے ہو۔ چنانچہ میں نے پہر کرتے اور تمہارے معبودوں پر غور کرتے وقت ایک ایسی قربانگاہ بھی پائی جس پر لکھا تھا کہ نامعلوم خدا کے لیے۔ پس جس کو تم بغیر معلوم کئے پوجتے ہو میں تم کو اسی کی خبر دیتا ہوں (آیات ۱۶، ۱۷)۔ کلیمنٹ کا خدا و حقیقت اسی قسم کا نامعلوم خدا ہے۔ اس کو جانتے اور سمجھنے کے لیے عقل و حواس و وجدان کام نہیں آسکتے۔ اس کو سمجھنے کا صرف ایک ذریعہ ہے اور وہ عنایت و توفیق خداوندی ہے جو کہ یعنی لوگوں کے واسطے سے انسان کو مل سکتی ہے۔

لوگوں یا کلمہ کا تصور کلیمنٹ میں اگرچہ فیلو سے مستعار ہے لیکن کلیمنٹ کے ہاں فلسفیانہ سے زیادہ اس کا مذہبی اور اخلاقی پہلو زیر بحث آتا ہے۔ افلاطون کے ہاں کلمہ کا تصور تنزیہی ہے اور وہ اس کے لیے حقیقۃ الحقائق (IDEA OF IDEAS) کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ رواقیوں کے ہاں یہ تصور تشبیہی ہے یعنی یہ کلمہ اس کائنات میں جاری و ساری ہے۔ کلیمنٹ کے ہاں رواقی تصور زیادہ ہے۔ اس کے نزدیک خدا کا وجود اور اس کی ماہیت انسانی عقل و حواس سے ماوراء ہے لیکن کلمہ کی

ماہیت کا اور اک ہماری قدرت میں ہے۔ کلمہ یا بیٹا حکمت، علم اور صداقت ہے۔ اس تصور کو کہ بیٹا باپ کو مکمل طور پر عالم امکان میں ظاہر کرتا ہے کلیمنٹ کئی طریقوں سے بیان کرتا ہے۔ بیٹا باپ کے جلال کی قمر ہے اور اس کے متعلق حقیقی علم ہم تک پہنچاتا ہے۔ کلمہ خدا کا عکس، اس کا ستر اور اس کا چہرہ ہے۔ وہ وہ نور ہے جس کی روشنی میں ہم خدا کو دیکھ پاتے ہیں۔ وہ خدا کی فطرت کو ہم پر منکشف کرتا ہے اور اس کا نقش ثانی ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ بیٹے کو "حکمت" کا نام دینا اس چیز کی غازی کرتا ہے کہ کلیمنٹ نے اس تصور کو یہودی حکمتی ادب سے لیا ہے۔ "حکمت سلیمان" جس کا پہلے ذکر کیا جا چکا ہے اسکندریہ میں لکھی گئی تھی اور اس میں اسرائیلی تصورات ادیونانی فکر کی آمیزش پوری طرح نظر آتی ہے۔ لیکن اس کتاب میں حکمت کا تصور اس کائنات میں جاری و ساری روحانی قوت کے لیے مشتمل ہوا ہے۔ لیکن کلیمنٹ کے نزدیک یہ حیثیت "حکمت" کو نہیں بلکہ بیٹے کو سزاوار ہے۔ حکمت کی وہی حیثیت ہے جو علم و معرفت اور صداقت کی ہے۔ اور ان میں سے کوئی بھی کلیمنٹ کے نزدیک آفاقی قوت نہیں کہلا سکتا۔

کلمہ نہ صرف خدا کے علم و معرفت بلکہ اس کی قوت کا بھی وسیلہ ہے۔

کلمہ انسان اور خدا کے درمیان توسل اور شفاعت (MEDIATION) کا کام دیتا ہے۔ وہ نہ صرف خدا کے علم و معرفت بلکہ اس کی قوت کا بھی وسیلہ ہے۔ وہ خدا کی قوت، اس کا بازو اور اس کا عہد ہے۔ وہ خدا کی تخلیقی قوتوں کا ذریعہ (INSTRUMENT) ہے۔ بیٹا ہی خدا کی تمام فعالیت کا مرکز و محور ہے۔ وہ اس کی قوت ارادی ہے۔ یہاں تک تو تمام تصورات یونانی فلسفہ اور زرتشتی فکر میں ملتے ہیں جن کی بنا پر رواقیوں اور فیلوں نے ایک لمبی چوڑی تعمیر قائم کر لی۔ لیکن اس کے بعد کلیمنٹ اس بنیاد پر خالص عیسوی تصورات کی بنیاد کا نظریہ تعمیر کرتا ہے۔ بیٹا محض ہوا صرف اس لیے نہیں کہ لوگ اس کو دیکھ سکیں بلکہ اس لیے کہ لوگوں کی نجات کی خاطر وہ مصلوب ہو۔ لیکن کلیمنٹ کے ہاں اس چیز کی توضیح موجود ہے کہ کلمہ خدا سے علاحدہ وجود کا حامل ہے اگرچہ وہ اس سے متحد بھی ہے۔ خدا کی تنہا ہی فطرت اور کلمہ کی تشبیہی حیثیت (یعنی اس کا اس کائنات میں جاری و ساری ہونا) کو سمجھانے کے لیے ان کے دو علاحدہ وجود پر زور دینا ضروری تھا۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس کے لیے ان دونوں کی وحدت کو پیش کرنا بھی ویسے ہی اہم تھا۔ بیٹے کے متعلق جو کچھ صفات کلیمنٹ بیان کرتا ہے وہ سبھی بعد میں عیسائی تصوف اور اسلامی

تصوف میں مرد کامل کے تصور میں موجود ہیں۔ اس کائنات کی تمام قوتیں مجموعی طور پر اس میں مضمر ہیں اور خود خدا بھی اس کے ذریعہ تصرف کرتا ہے۔ تمام اشیاء کا ظہور اسی سے ہوا ہے۔ وہ تمام قوتوں کا مجموعی طور پر ایک دائرہ ہے جس طرح مٹی کے بے شمار کڑے ملا کر ایک گیند بنایا جاسکتا ہے اسی طرح تمام روحانی اور مادی قوتیں جمع ہو کر بیٹے کے دائرہ میں متشکل ہوتی ہیں۔

یونانی فلسفہ میں دائرہ ایک مکمل شکل کا نام ہے جو وحدت اور کلیت دونوں تصورات کا حامل ہے۔ وہ مختلف چیزوں کا مجموعہ بھی ہے اور اس کے ساتھ وہ واحد بھی ہے۔ اسی بنا پر ہر اس فلسفیانہ نظام میں جو یونانی فکر سے متاثر تھا اور اسی طرح تصوف میں بھی کمال کا تصور دائرے کی مثال سے بیان کیا جاتا رہا ہے۔ عرفانی ادب میں بھی ہی تصور موجود ہے۔ چنانچہ کلیمنٹ کی مثال کی توضیح کرتے ہوئے لکھا ہے: ”اسی لیے کلمہ کو اول اور آخر کہا جاتا ہے۔ اس میں انجام آغاز بن جاتا ہے اور کسی رخنہ کے بغیر پھر وہاں آکر ختم ہوتا ہے جہاں سے شروع ہوا تھا۔“ کلمہ کے کسی حصے کے متعلق نہیں کہا جاسکتا کہ یہ آغاز ہے کیونکہ اس سے پہلے کوئی چیز نہیں اور نیز کہ یہ انجام ہے کیونکہ اس کے بعد کوئی چیز نہیں۔ دائرہ کی حرکت میں کوئی رخنہ نہیں اور اسی طرح کلمہ کے کمال میں کوئی نقص یا کمی موجود نہیں۔ اسی لیے کلمہ کو اول و آخر (ALPHA AND OMEGA) کہا جاتا ہے۔

نبات کا دار و مدار مسیح یعنی کلمہ سے متحد ہوئے پر ہے۔ اتحاد کا یہ نظریہ قدیم مذہبی اور فلسفیانہ افکار میں عام ہے۔ انسان محسوس کرتا ہے کہ جو قوتیں اس کائنات کی تخلیق اور اس کے انتظام کی ذمہ داریاں ان سے یک جہتی اور ہم آہنگی اس کے نفسیاتی امن اور روحانی سکون کے لیے ضروری ہے اور اسی نفسیاتی ضرورت کے ماتحت دنیا کے مذہبی، نیم مذہبی، متصوفانہ اور فلسفیانہ افکار میں اس نظریے کو اہم جگہ دی گئی ہے۔ یونانی فلسفہ میں جب کائنات میں ایک روح یا اصل کی کار فرمائی کا تصور زرتشتی فکر کے زیر اثر پیدا ہوا تو اس کے ساتھ ہی یہ تصور اتحاد بھی ابھرا۔ رواقیوں کے ہاں یہ تصور زیادہ نمایاں نظر آتا ہے۔ ان کا خیال تھا کہ ایک نصب العینی زندگی وہ ہے جو کائنات کی قوتوں سے کلی طور پر ہم آہنگ ہو۔ فلاطینوس بھی اس نظریے کا حامی تھا۔ اس کا خیال تھا کہ وہ روح انسانی جو اس ہستی کل سے علاحدہ رہ کر زندگی گزارتی ہے وہ نیکی، تقویٰ اور سعادت سے محروم رہتی ہے۔ ہر مہی نوشتل اور عرفانی فرقوں سبھی میں یہ نظریہ اتحاد نمایاں نظر آتا ہے۔ اہم سوال یہ تھا کہ یہ اتحاد کیسے حاصل ہو سکتا ہے؟ اس میں مختلف نظریات تھے۔ کلیمنٹ کے خیال میں اس کا ایک اور صرف ایک راستہ عیسائیت اور اس کے فکری اور عملی نظام کو قبول کرنا ہے۔

اس کے لیے پہلے مسیح سے اتحاد ضرور رکھا ہے اور اس کی پہلی شرط گناہ کی آلودگیوں سے پاک ہونا ہے۔ ظاہری رسوم اور طہارت کافی نہیں، اس کے لیے قلبی طہارت اور نفسیاتی پاکیزگی کی ضرورت ہے۔ اس کے لیے ولادت معنوی لازمی ہے تب کہیں جا کر اسے نفس مطمئنہ حاصل ہوتا ہے۔ اس ولادت معنوی کے بعد ہم موت و زندگی سے بالا ہو جاتے ہیں۔ لیکن اس جگہ کھینٹ کا نظریہ عرفانی اور دیگر باطنی مذاہب کے نظریات سے مختلف ہو جاتا ہے۔ عام طور پر صوفیانہ طریقت میں اس چیز کو پیش کیا جاتا ہے کہ اس اتحاد کے لوازمات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ انسان اس مادی دنیا اور جسمانی تقاضوں سے بالکل کنارہ کش ہو جاے ان کا خیال ہے کہ یہ دنیا اور جسم اور جسم سے متعلقہ ہر چیز شر ہے اور ولادت معنوی کے حصول میں رکاوٹ کھینٹ کے زمانے میں عرفانیوں کا یہی نقطہ نگاہ تھا۔ اس نے عیسائیت کے فکری ڈھانچے کو اس طرح پیش کیا کہ وہ ان سے بخوبی متمیز ہو سکے۔

اس کا خیال ہے کہ یہ دنیا اور انسانی جسم جن دونوں کی تخلیق خدا کے ہاتھوں میں ہوئی شر نہیں ہو سکتے اس دنیا میں انسان کو پیدا کیا گیا اور اس لیے خالق کائنات نے ان دونوں کی فطرت اس طرح بنائی کہ انسان جسم رکھتے ہوئے اس مادی دنیا میں اخلاقی اور روحانی ترقی کے منازل طے کر سکے۔ ایک صحیح عارف وہ ہے جو خدا کی عبادت ہر طرح کر سکے۔ ذہنی طور پر اس حکمت کے حصول سے جس سے وہ روحانی اور مادی اشیاء کی ماہیت جانتے کے قابل ہو جاتا ہے، اخلاقی طور پر عدالت (JUSTICE) کی صفت پیدا کر کے جو روح انسانی کے مختلف اجزاء کے درمیان اعتدال پیدا کرتی ہے اور جسمانی طور پر ہوائے نفسانی پر کنٹرول اور تقویٰ اختیار کر سکے۔

بائبل میں جہاں کہیں نفس (FLESH) کی تحقیر کی گئی ہے وہ انسانی جسم کی مذمت نہیں بلکہ گناہ کی مذمت ہے۔ روح یقیناً جسم سے بہتر ہے لیکن وہ فطری طور پر نیک نہیں جیسا کہ جسم فطری طور پر بد نہیں۔ جسم اور روح اخلاقی حیثیت سے خیر و بد کی تمیز سے غیر جانبدار ہیں۔ ایک دوسرے سے مختلف ہیں لیکن متضاد و رجحانات نہیں رکھتے۔ ایک عارف اپنے جسم اور جسمانی خواہشات سے عشق و محبت نہیں رکھتا لیکن اس سے بے پروا اور غافل بھی نہیں ہوتا۔ عرفانیوں کا خیال تھا اور بعد میں خود عیسائی اور اسلامی تصوف میں یہ تصور عام ہو گیا کہ صحیح عارف اور مرد کامل وہ ہے جو اس دنیا، اور دنیا کے انسانوں اور جانور و نباتات سے جی کامل طور پر کنارہ کش ہو جائے۔ لیکن کھینٹ کا کہنا ہے کہ حقیقت صرف یہ ہے کہ عارف اس دنیا کو عارضی اور اس دنیا کی لذتوں کو وقتی سمجھتا ہے ادا ان میں دل نہیں لگاتا لیکن ان سے کلی طور پر منقطع ہو کر

زندگی بسر کرنا ایک صحیح جادہ عمل نہیں۔ یہ دنیا اور وہ دنیا دونوں خدا کی تخلیق ہیں اور اس حیثیت سے مساوی اگرچہ مرد کامل کے لیے وہ دنیا اس دنیا سے زیادہ قابل تزییح ہے۔ بنیادی مقصد خدا کی رضا جوئی ہے اور وہ اس دنیا میں بھی حاصل ہو سکتی ہے۔

دوسرا تصور جو عرفانیوں اور اکثر صوفیاء میں مشترک ہے یہ ہے کہ انسانی روح عالم بالا کی کمین تھی۔ اور اس عالم روحانی سے کسی اتفاق سے اس مادی دنیا میں آکر مقید و محبوس ہو کر رہ گئی اور اس لیے ہماری زندگی کا مقصد اس قید جسمانی سے چھٹکارا حاصل کرنا ہے۔ کلینٹ کے نزدیک یہ نظریہ حیات بالکل غلط ہے۔ اس کا خیال ہے کہ انسانی روح آسمان سے زمین پر نہیں آتی۔ یعنی ایک معصومیت کی حالت سے گناہ کی زندگی میں داخل نہیں ہوتی بلکہ اس لیے جسم کے ساتھ ملحق ہوتی ہے تاکہ انسان کو بہتر سے بہترین حالات کی طرف ارتقاء کرنے میں مدد مل سکے۔ جہالت سے علم و عرفان کی طرف کوچ کرنا، بدی سے خیر کی طرف منہ موڑنا، بے اعتنائی اور نفسانی حظوظ میں مبتلا حالت سے تقویٰ کی زندگی اختیار کرنا، زمین سے آسمان کی طرف جانا ہے۔ آسمانی صحیفوں میں ہر اُس شخص کے لیے جو جہالت، نفسانی حظوظ اور بدی کو قابل تزییح سمجھتا ہے "زمین" کہہ کر پکارا گیا ہے اور اس کے برعکس متقی اور عارف کے لیے "آسمان" کا لفظ مستعمل ہوا ہے۔ خدا شکر کا خالق نہیں اور اس نے انسان کو مکمل اختیار دے رکھا ہے۔ خدا کا مطالبہ تو صرف یہ ہے کہ (بہ الفاظ استثناء ۱۰، ۱۲) تم اس کا خوف مانو اور اس کی راہوں پر چلو اور یہ مطالبہ صرف اس لیے کہ اس نے تمہیں نیکی اور بدی کے راستوں کی پہچان بتا دی اور تمہیں ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کی آزادی بھی دی۔

دینیا افکار کی تشریح اور ترجمانی کرنے والے کے لیے دو اور قوتوں اور تحریکوں کے خلاف آواز اٹھانی ضروری ہے، ایک الحاد اور دین کی غلط تعبیر اور دوسرے حکمت و فلسفہ۔ یہ اقدام کلینٹ کے زمانے میں ہی ویسا ہی اہم تھا جیسا بعد میں مسلمانوں کے زمانے میں جس کی وجہ سے علم کلام عالم وجود میں آیا، یا مغربی تاریخ کے دور متوسط میں جب عیسائی علم کلام مسلمانوں کی علمی تحریکات کے زیر اثر پیدا ہوا، یا جس طرح اس جدید دور میں مشرق اور مغرب دونوں میں دینی اقدار کے حامل لوگ الحاد بے دینی اور غلط عقائد کی ترویج کرنے والوں کے خلاف صف آرا ہوتے نظر آتے ہیں۔ غلط تعبیرات کے متعلق کلینٹ کا نقطہ نگاہ یہی تھا کہ جیسا سیت ہی صداقت کی طبع واد ہے۔ اس کا سر مایہ علمی اس لیے صحیح اور درست ہے کہ وہ خدا کی تعلیم کا نتیجہ ہے اور کسی انسان کی ذہنی اپج سے حاصل نہیں کیا گیا۔ اس کی

صداقت کی جانچ پڑتال کے لیے کلیمنٹ دو طریقے بھی پیش کرتا ہے ایک قبیلہ انفرادی مکاشفہ یعنی صوفیانہ جذب و تجربہ پر ایک شخص ایک خاص قسم کے صوفیانہ سلوک سے گزر کر حقیقت مطلقہ کا مشاہدہ کرتا ہے اور اس کی بنا پر وہ ان حقائق کی تصدیق کرتا ہے جو مذہب عیسوی نے پیش کئے ہیں اور دوسرا ذریعہ عقل سلیم اور دلائل حتمہ ہیں۔ لیکن جہاں تک فلسفیانہ افکار کا تعلق ہے کلیمنٹ ان کے نتائج کو کلی طور پر رو نہیں کرتا۔ اس کا خیال ہے کہ ان افکار میں صحیح و غلط دونوں کی آمیزش ہو سکتی ہے اور ایک عیسائی کے لیے ضروری نہیں کہ وہ ان افکار کو بالکل رد کر دے۔ اس کا خیال تھا کہ یونانی فلسفہ اپنے افکار کے لیے موسوی دین کا مرہون منت رہا ہے۔ اور اس لیے ہر صداقت جہاں کہیں بھی ہو ایک عیسائی کے لیے قابل قبول ہے۔

کلیمنٹ عقلی علوم کی اہمیت پر کافی زور دیتا ہے لیکن اس کے نزدیک نجات کے لیے ایمان اور روحانی علم ضروری ہے اور اس روحانی علم کے لیے وہ "علم" کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ انسان کی زندگی میں دو منزلیں ہیں۔ پہلی منزل میں وہ الحاد و بے دینی سے صحیح دین میں داخل ہوتا ہے اور اس کے بعد دوسری منزل میں وہ ایمان سے ترقی کر کے علم تک پہنچتا ہے، وہ علم جس کا آخری درجہ عشق ذات خداوند کا ہے۔

(باقی)

## حکمائے قدیم کا فلسفہ اخلاق

مصنف بشیر احمد ڈار

عہد قدیم میں چین، ایران، مصر اور یونان کی تہذیبوں نے حیرت انگیز ترقی کر لی تھی اور یہاں کے مفکروں نے جو افکار و نظریات پیش کئے انہی کی بنیاد پر جدید افکار کی عظیم الشان عمارت تعمیر ہوئی ہے اور اس کتاب میں کون فیو شمس، گوتم بدھ، زرتشت، مانی، سقراط، افلاطون اور ارسطو جیسے عظیم مفکروں کے اخلاقی نظریات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت چھ روپے

ملے کمپن

ادارہ ثقافت اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

# مطبوعاتِ بزمِ اقبال و مجلسِ ترقی ادب

جلدِ اقبال سہ ماہی - مدیر: ایم۔ ایم شریف - بشیر احمد ڈار - سالانہ دس روپے -

صحیفہ سہ ماہی - مدیر: سید عابد علی عابد - سالانہ دس روپے

|           |                               |                                |
|-----------|-------------------------------|--------------------------------|
| ۵ — — —   | مصنفہ علامہ اقبال             | میٹافزکس آف پرتیا              |
| ۲ — — —   | مصنفہ مظہر الدین صدیقی        | انج آف وی وسٹ ان اقبال         |
| ۶ — — —   | مصنفہ بشیر احمد ڈار           | اقبال اینڈ انٹرنلزم -          |
| ۱۰ — — —  | مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم   | فکر اقبال -                    |
| ۵ — — —   | مصنفہ عبد المجید سالک         | ذکر اقبال -                    |
| ۱ — ۸ — — | مترجمہ صوفی غلام مصطفیٰ بٹسم  | علامہ اقبال -                  |
| ۷ — ۸ — — | مصنفہ سید عابد علی عابد       | شعر اقبال                      |
| ۵ — — —   | مترجمہ عبد المجید سالک        | اسلام اور تحریکِ تجد و مصر میں |
| ۳ — ۲ — — | مترجمہ سید نذیر نیازی         | غیب و شہود                     |
| ۱ — — —   | مترجمہ صوفی غلام مصطفیٰ بٹسم  | حکمت قرآن                      |
| ۴ — — —   | مصنفہ نصیر احمد               | جالیات قرآن کی روشنی میں       |
| ۵ — — —   | مترجمہ ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ   | فلسفہ شریعت اسلام              |
| ۲ — — —   | مترجمہ عبد المجید سالک و عزیز | نظام معاشرہ اور اسلام          |
| ۲۶ — — —  | مترجمہ عطاء اللہ و فخری       | دولت اقوام ۳ جلد -             |
| ۱۰ — — —  | مترجمہ آفتاب حسن              | سائنس سب کے لیے                |
| ۱ — — —   | مترجمہ اشکار حسین             | فلسفہ جدید                     |
| ۱ — — —   | مصنفہ محمد شفیع               | فلسفہ ہندو یونان               |
| ۱ — — —   | مترجمہ مرتضیٰ احمد خاں        | تاریخ اقوام عالم               |

ملے کا پتہ: سیکریٹری بزمِ اقبال و مجلسِ ترقی ادب - نرسنگ اس گارڈن - لاہور



# علم ریاضی میں مسلمانوں کے کارنامے

## مثلث کے رقبے کا ضابطہ

مسلمان اپنے دور عروج میں تمام علوم و فنون میں دنیا کی دوسری قوموں سے بہت آگے تھے۔ لیکن اب خود مسلمان بھی یہ جہل طے ہیں کہ آج جن علوم میں وہ اہل یورپ سے بہت پیچھے ہیں ان کو یورپ والوں نے اسلامی درس گاہوں سے حاصل کر کے اسی قدر ترقی دیا ہے۔ مندرجہ ذیل مضمون میں علم ریاضی میں جو لوگوں کے کارناموں پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

مثلث کا رقبہ کتنا بہت آسان ہے۔ قاعدہ (BASE) کو ارتفاع (ALTITUDE) میں ضرب دے کر آدھا کیجئے اور مثلث کا رقبہ نکل آئے گا۔ مگر قاعدہ کا ناپنا جس قدر آسان ہے اس کے ارتفاع کی پیمائش اتنی سہل نہیں ہے کیونکہ اس کے لیے پہلے اس مثلث (VERTEX) سے قاعدہ پر عمود ڈالیں جب جا کر اس عمود کی پیمائش کیجئے اور کاغذ پر عمود ڈالنا جتنا آسان ہوتا ہے، عمل زندگی میں مساحت زمین کے لیے عمود کا استخراج اتنا سہل نہیں ہوتا۔

اس لیے دوسرا طریقہ جو عموماً مساحت دانوں کا معمول ہے یہ ہے کہ مثلث کے تینوں ضلعوں کو ناپ کر نصف کیجئے اس نصف میں سے ہر ضلع کو علاحدہ علاحدہ گھٹایئے اس طرح جو تین باقی بچیں انہیں آپس میں ضرب دے کر حاصل ضرب کو مجموعہ اضلاع مثلث کے نصف میں ضرب دیجئے اور آخری ضرب کا جذر المربع لے لیجئے۔ یہ ہندو مثلث کا رقبہ یا تکسیر ہو گا۔ - یوزی طور پر (SYMBOLICALLY) اگر مثلث کے اضلاع مثلث کی لمبائی بالترتیب س، ص اور ع ہو اور ان کے مجموعہ (س + ص + ع) کے نصف کو م سے تعبیر کیا جائے تو

$$\text{مثلث کا رقبہ} = \sqrt{م(م-س)(م-ص)(م-ع)}$$

یہ ضابطہ (فارمولا) مساحت میں کس درجہ مفید ہے، یہ تو مساحین (SURVEYERS) ہی بتا سکتے ہیں مگر تاریخ فکر انسانی کے سامنے اس سلسلے میں جو سوال آتا ہے وہ یہ ہے کہ یہ ضابطہ جس نے پیمائش زمین اور

سروے کو باز یحییٰ طفلان بنا دیا ہے آخر ہے کس عبقری کی دریافت؟ بد قسمتی سے موجودہ تواریخ دشمنوں تواریخ ریاضیات، اس باب میں کوئی رہنمائی نہیں کرتیں۔ اُدھر اہل مغرب کے ثقافتی تفوق سے ہمارے اذہان اتنے مرعوب ہو گئے ہیں کہ ہر چھوٹی بڑی ایجاد و دریافت کو فضلائے یورپ کی جانب منسوب سمجھ لیتے ہیں۔ ورنہ ان اکتشافات کے یونانی الاصل ہونے کا مفروضہ تاریخ ثقافت کے تمام پیچیدہ مسائل کا بڑا آسان حل ہے کیونکہ کچھ ایسا خیال کیا جاتا ہے کہ اللہ کی دین انہیں دو قوموں کے حصے میں آئی ہے۔ لیکن ایسا نہیں ہے۔ اللہ کی دین عام ہے اور دوسری اقوام کے حصے میں بھی آئی ہے۔ ان غیر یورپی اقوام میں مسلمانوں کا خاص مقام ہے جن کی مساعی جمیدہ سے قرون مظلمہ میں بھی علم کی شمع روشن رہی۔ حکمائے اسلام نے یونان سے اُن کے علوم لے کر یورپ تک پہنچانے ہی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ انہوں نے یونان کے بوسیدہ علمی و ادبی سرمایہ کو جو قفل بر قفل مقفل تھا، اپنی ذہانت و طباعی سے چار چاند لگا کر اور آنے والی تہذیبوں کے لیے ایک مقدس ورثہ بنا کر چھوڑا۔ انہوں نے اقلیدس و اقلونیوس، ایرن دارشمیدس، تاوڈوسیوس و مانالاؤس کی مذہبی تصانیف کے نقل و ترجمہ ہی پر بس نہیں کیا، بلکہ اُن کی کوتاہیوں کی اصلاح کی اور جہاں تک وہ نہ پہنچ سکے تھے وہاں پہنچنے کی کوشش کی اور پہنچے۔ انہیں ہندوین اسلام میں خاندان ابو موسیٰ کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ شلت کا رقبہ نکالنے کا محررہ بالاضابطہ انہیں بنو موسیٰ کی دریافت ہے (اس کی تفصیل آگے آرہی ہے)۔

بنو موسیٰ کا مورث اعلیٰ موسیٰ بن شاہر خلیفہ مامون الرشید (۱۹۸-۲۱۸) کے درباری مخجلوں میں ایک مخصوص شخصیت رکھتا تھا۔ اسے نجوم کے علاوہ علم ہندسہ میں بھی یدِ طولیٰ حاصل تھا۔ اور ریاضی و ہندسہ کے ساتھ فطری شغف اس کی اولاد نے بھی باپ سے ورثہ میں پایا تھا۔ ابن القفطی نے لکھا ہے:

”موسیٰ بن شاہر مقدم فی علم الہندسہ“

ہو و بنوہ محمد بن موسیٰ و احمد اخوہ  
والحسن اخوہما۔ وکانوا جمیعاً متقدمین  
فی النوع الریاضی وھیئۃ الافلاک و  
حرکات النجوم۔ وکان موسیٰ بن شاہر  
ہذا مشہوراً فی مہجی المامون وکان بنوہ  
الثلاثة ابصار الناس بالہندسہ وعلما الحیل و

موسیٰ بن شاہر علم ہندسہ میں مشہور تھا۔ وہ اور اس کے تینوں بیٹے محمد، احمد اور حسن علوم ریاضی، ہیئت اور حرکات نجوم میں صفت اول کے علاوہ محبوب ہوتے تھے۔ اور یہ موسیٰ بن شاہر مامون الرشید کے درباری مخجلوں میں ممتاز تھا۔ اس کے تینوں بیٹے ہندسہ اور علم الحیل (mechanism) میں اپنے زمانہ کے ممتاز ترین مہرین میں سے تھے۔ انہوں نے علم الحیل میں ایک عجیب و غریب کتاب بھی تصنیف کی تھی جو حیل فی مکان

ولہم فی ذلک مآلیف عجیبہ تعز بحیل بنی موسیٰؑ کے نام سے مشہور ہے۔

موسیٰ بن شاہر کے مرنے پر مامون الرشید نے اس کے لڑکوں کی پرورش اپنے ذمہ لی اور انہیں بیت الحکمت میں یحییٰ بن ابی منصور کی نگرانی میں تربیت دلائی۔ مامون کو بنو موسیٰ کے حالی پر اس درجہ عنایت تھی کہ جب وہ ۲۱۵ھ میں غزوہ روم کے لیے گیا تو وہاں سے ان کی خیریت دریافت کرتا رہتا اور اسحاق بن ابراہیم النعیمی کو ان کی خبر گیری کے لیے تاکید لکھتا رہتا تھا۔ یہاں تک کہ اسحاق اس التزام سے گھبرا گیا اور کہنے لگا کہ مامون نے تو مجھے بنو موسیٰ کی دایہ بنا دیا ہے۔

مامون الرشید کی اس خصوصی تربیت نے ان لڑکوں کو قلم و خلافت کا گوہر شب چراغ بنا دیا۔ ابن القفل لکھتا ہے: فخر جم بنو موسیٰ بن شاہر نہایت فی علوم مہمدی۔

یہ تینوں بھائی نہ صرف خود صاحب کمال تھے بلکہ مرہون علم و فن بھی تھے۔ علم و حکمت کی سرپرستی انہوں نے اپنے مرہون (مامون) سے سیکھی تھی۔ اپنی ذاتی آمدنی کا بہت بڑا حصہ یہ لوگ علم و حکمت کی نشر و اشاعت میں صرف کرتے تھے۔ بنو موسیٰ کی دولت و ثروت کا اس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ بڑے لڑکے ابو جعفر محمد کی سالانہ آمدنی دار الخلافہ فارس اور دمشق کی جاگیروں سے چار لاکھ دینار تھی اور احمد کی تقریباً ستر ہزار دینار سالانہ۔ اس دولت و ثروت کا بڑا حصہ یہ خاندان علم و حکمت، بالخصوص ریاضی و ہندسہ کے فروغ و اشاعت پر صرف کرتا تھا۔ ذی علم، فصیح اور بلیغ مترجمین کی ایک جماعت خود ان کی نگرانی میں نقل و ترجمہ کی خدمات انجام دیتی تھی۔ جس میں اس زمانہ کے بہترین اہل فن داخل تھے جیسے حنین بن اسحاق، ثابت بن قرہ وغیرہ۔

بنو موسیٰ نے صرف اپنی دولت و ثروت ہی سے علم و حکمت کی سرپرستی نہیں کی بلکہ بہ نفس نفیس ان علوم قدیمہ میں کمال حاصل کیا بالخصوص ریاضی و ہندسہ میں۔ چنانچہ بڑا بھائی محمد ہندسہ و نجوم کا ماہر اور اصول اقلیدس کا زبردست عالم تھا۔ بھلا بھائی احمد بڑے بھائی سے علمیت میں کم تھا مگر علم الجیل یا میکانیات میں اپنی نظیر نہ رکھتا تھا۔ تیسرے بھائی حسن کو علم ہندسہ سے خصوصی شغف تھا اور اگرچہ اس نے رسم معروف کے مطابق پوری اصول اقلیدس اتیرہ مقالے بھی نہیں پڑھی تھی، صرف پہلے چھ مقالے نصف سے بھی کم پڑھے تھے مگر اللہ تعالیٰ نے اسے ذہن ثاقب اور فکر راسخ عطا کئے تھے۔ اس کا نتیجہ تھا کہ جہاں تک اور لوگ

وسعت مطالعہ کے بعد بھی نہ پہنچ سکے تھے وہ محض اپنی طبع و قیاد کی مدد سے پہنچ گیا۔ حسن کا نام عہد قدیم کے مسابک ٹرنٹ کے حل کے ساتھ، نیز مثلث کا، قہر کمانے کے ضابطہ کی دریافت کے ساتھ وابستہ ہے۔ (تفصیل آگے آرہی ہے)۔

- بنو موسیٰ متعدد کتابوں کے مصنف تھے۔ ابن الندیم نے ان کی مندرجہ ذیل کتابیں گنوائی ہیں:
- ۱۔ کتاب بنی موسیٰ فی القرسطون۔
  - ۲۔ کتاب الحیل لاحمد بن موسیٰ۔
  - ۳۔ کتاب الشکل المدور والمستطیل للبحسن بن موسیٰ۔
  - ۴۔ کتاب حرکت الفلک الاولیٰ مقالة لمحمد۔
  - ۵۔ کتاب المخروطات۔
  - ۶۔ کتاب المثلث لمحمد۔
  - ۷۔ کتاب الجزء لمحمد۔
  - ۸۔ کتاب الشکل الهندسی الذی بین جالینوس لمحمد۔
  - ۹۔ کتاب یقین فیہ بطریق تعلیمی مذهب ہندسی۔
- ان میں سے اکثر کتابیں ناپید ہو چکی ہیں۔ بر حال بنو موسیٰ کی ہندسی کوششوں کا جو تذکرہ تاریخ نے محفوظ رکھا ہے حسب ذیل ہے:

۱۔ بنو موسیٰ کا سب سے بڑا کارنامہ ابونیوس (APOLLONIUS) کی کتاب المخروطات (CONICS) کو باحوادث کے جھونکوں سے محفوظ رکھنا ہے، جنہوں نے عہد قدیم کے بڑے بڑے پیش قیمت علمی شہ پاروں کو صفحہ دہر سے ایسا نابود کیا کہ آج کوئی ان کا نام بھی نہیں جانتا۔ علمی دنیا بنو موسیٰ کے احسان سے کبھی سکڑش نہیں ہو سکتی۔ اگر بنو موسیٰ اس کتاب کی تلاش و محسوس میں یہ اعتناء و اہتمام نہ کرتے تو یہ کتاب کب کی ناپید ہو چکی تھی اور یورپ کے ریاضی دان بھی باوجود اپنی کاوش و کوشش کے اسے نہ پاسکتے۔ چنانچہ یہ واقعہ ہے کہ سترھویں صدی میں جب گریگوری اور ہیلے نے اس ہندسی شاہکار کو اصل یونانی میں تلاش کیا تو صرف پہلے چار مقالے مل سکے۔ آخری چار مقالے باوجود انتہائی کوشش کے نہیں ملے، اگر ملے تو عربی ترجمہ میں اور انہیں

کی مدد سے ہیٹھ (HALLAY) نے اس کتاب کو ایڈٹ کیا

ہندو سرپوں بھی ایک عمیر الغم فن ہے مگر مخروطات اور بھی مشکل ہے اور اس کا وجہ سے قدیم زمانہ سے اس کی تعلیم و تدریس اور (اس غرض سے) اس کی نقل و نسخہ کا رواج بہت کم رہا ہے۔ ابن القفل خود بنو موسیٰ کے حوالے سے اس صوبت کا ذکر کرتا ہے:

و ذکر بنو موسیٰ بن شاکر فی اول کتاب  
المخروطات ان ابلوینوس کان من اهل  
الاسکندریة و ذکر و ان کتابہ فی المخروطات  
فسد لاسباب منها استنصاب نسخہ و  
تروک الاستقصا لتصحیحہ والثانی ان  
الکتاب درس و انصحی ذکرہ و حصل متفرقا  
فی ایدی الناس الی ان ظهر رجل بعسقلان  
يعرف بأوطیقوس و کان هذا امیرا فی  
علم الهندسة . فلما ان جمع ما  
قد ر علیه من الکتاب اصلح فیہ اربع  
مقالات

بنو موسیٰ نے کتاب المخروطات کے مقدمہ میں ذکر کیا ہے کہ ابلوینوس  
اسکندریہ کا رہنے والا تھا۔ انہوں نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ اس کی  
کتاب المخروطات کئی دہوں سے خواب ہو گئی ایک وجہ تو اس  
کے نقل کرنے کی وقت تھی اور اس کی تصحیح میں پوری احتیاط و محنت  
نہیں رکھی گئی۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ کتاب پرانی ہو گئی اور اس  
کی شہرت ختم ہو گئی اور اس کے اجزاء منتشر طور پر لوگوں کے  
باس باقی رہے۔ یہاں تک کہ عسقلان میں ایک شخص اوطیقوس  
(EPTOCIVUS) ظاہر ہوا جو علم ہندسہ میں  
یہ طو ل رکھتا تھا ... جب اس نے اپنے مقدور  
اس کے اجزاء کو جمع کر لیا تو اس کے پہلے چار مقالوں  
کی اصلاح کی۔

اس طرح یہ کتاب بعثت اسلام سے قبل ہی یونان میں نایاب ہو چکی تھی۔ جب مامون الرشید کے زمانہ میں  
لا دورم سے یونانی علوم کی کتابیں بغداد پہنچیں تو اس کتاب کا پہلا جزء بھی منتقل کیا گیا جو سات مقالوں پر مشتمل  
تھا مگر ترجمہ ہونے کے بعد پتہ چلا کہ اس کے آٹھ مقالے ہیں اور آٹھواں مقالہ پچھلے سات مقالوں کے  
مضامین کے علاوہ بعض نئے مضامین پر مشتمل ہے اور یہ کہ اس میں بعض دلچسپ مباحث بھی ہیں مگر آج  
اس آٹھویں مقالے کا پتہ نہیں چلا۔ چنانچہ خود بنو موسیٰ نے اس کے مقدمہ میں لکھا ہے:

قال بنو موسیٰ ان الکتاب ثمانی مقالات  
الموجود فیہ سبع مقالات وبعض الثمانیۃ

بنو موسیٰ نے کہا کہ مخروطات میں آٹھ مقالے ہیں مگر صرف سات  
مقالے اور کچھ آٹھواں مقالہ (چار شکلیں) موجود ہیں۔

غرض بنوموسیٰ کی علم دوستی و علم نوازی نے ریاضیات کی اس متاعِ گم گشتہ کی تلاش و تجسس میں کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہیں کیا۔ پہلے چار مقالوں کو عربی میں ہلال بن ہلال المحصی سے اپنی نگرانی میں ترجمہ کرایا۔ باقی چار مقالوں کی تلاش و تھنص کے لیے مشہور ریاضی دان ثابت بن قرہ کو مامور کیا جس نے ان کی ہمتِ اخرائی و مہنر پروری سے پانچویں، چھٹے، ساتویں مقالے نیز آٹھویں مقالے کی چار شکلوں کا پتہ لگا کر ان کا عربی میں ترجمہ کیا۔ اس کے بعد محمد بن موسیٰ نے اس کتاب پر ایک بصیرت افروز مقدمہ لکھا۔

بنوموسیٰ نے کتاب المحرّوطات کی تحریر و ترتیب (EDITION) ہی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ فنِ محرّوطات میں نئی اشکال (THEOREMS) کا بھی اضافہ کیا۔ ان نئی شکلوں میں سے ایک شکل ”شکل بنی موتی“ کے نام سے مشہور ہے جس پر آگے چل کر ابن الہیثم (المتوفی ۱۰۳۹ء) نے تبصرہ لکھا۔

بنوموسیٰ کے مرتب کردہ ”محرّوطات“ کو ۱۳۷۹ء میں ابو الفتح الاصفہانی نے از سر نو ترتیب دیا۔ اسی ترتیب جدید سے ابراہام ایکی لینس (ABRAHAM ECHELLEUSIS) اور گیراکو مو الفانسو بوریللی (GIRACOMO ALPHONSO BORELLI) نے پانچویں، چھٹے اور ساتویں مقالوں کا لاطینی زبان میں ترجمہ کر کے ۱۶۱۶ء میں فلورینس سے شائع کیا۔

چھٹی صدی ہجری میں عبدالملک الشیرازی نے آخر کے تین مقالات کا ایک خلاصہ مرتب کیا۔ ساتویں صدی میں محقق طوسی نے ریاضی و مہیت کی دوسری کتابوں کی طرح ۱۰۵۰ء میں اس کا نیا ایڈیشن ”ترتیب المحرّوطات“ کے نام سے ترتیب دیا۔

ہلال بن ہلال المحصی کے پہلے چار مقالات کا ترجمہ بوڈلین میں موجود ہے۔ ثابت بن قرہ کے آٹھ تین مقالات کا ترجمہ بھی بوڈلین میں موجود ہے۔ (نمبر ۸۸۵)، عبدالملک الشیرازی کا خلاصہ محرّوطات بھی بوڈلین لائبریری میں ہے (نمبر ۹۱۳)۔ محقق طوسی کے ”تحریر المحرّوطات“ کے دو نسخے بوڈلین میں ہیں جن میں سے ایک پر سن کتابت ۱۰۵۰ء مرقوم ہے، یعنی تصنیف کے صرف پچاس سال اور محقق طوسی کی وفات کے اٹھائیس سال بعد)۔ دوسرا گیارھویں صدی کا لکھا ہوا ہے۔

بوڈلین کے نسخہ نمبر ۸۸۵ (ثابت بن قرہ کا ترجمہ)، محقق طوسی کی تحریر المحرّوطات (بوڈلین نمبر ۹۱۳)، عبدالملک الشیرازی کے خلاصہ محرّوطات (بوڈلین نمبر ۹۱۳) اور بوریللی (BORELLI) کے لاطینی ترجمہ

لے اس تبصرے کو دائرۃ المعارف حیدرآباد نے رسائی ابن الہیثم کے اندر شائع کر دیا ہے۔

کی دوسری جیلے ( HALLEY ) نے ۱۸۱۱ء میں آکسفورڈ سے فزولیات کا معیاری اڈیشن شائع کیا اس تفصیل سے واضح ہو گیا ہو گا کہ اگر بنوموسی نے اس کتاب کے آخری مقالوں کی تلاش و محنت میں اعتناء و اہتمام نہ کرتا ہوتا تو یونانی فکر کا یہ ہندسی شاہکار حقیقین یورپ کو آج زیارت کے لیے بھی نہ ملتا۔ اس حیثیت سے بنوموسی کی یہ علمی کاوش غیر معمولی اہمیت کی مستحق ہے۔ اور دنیا بے علم و ادب اُن کے احسان سے کبھی سبکدوش نہیں ہو سکتی۔

ب۔ بنوموسی کا دوسرا کارنامہ ان کی کتاب الحیل ہے جو میکاتک (MECHANICS) کی اوتیشا عالیہ میں محسوب ہونے کی مستحق ہے۔ بلکہ بنوموسی کی غیر معمولی شہرت کا باعث ہی اُن کا علم الحیل پر بالکمال ہونا ہے اور اسی نسبت سے وہ مشہور ہیں۔ ابن خلدون لکھتا ہے:

الذین ینسب الیہم حیل بنی موسیٰ وہم مشہورون لہذا۔  
بنوموسی ہی کی جانب کتاب "حیل بنی موسیٰ" منسوب ہے اور وہ اسی کے نام سے مشہور ہیں۔

اسی طرح ابن القفطی نے لکھا ہے:

وکان بنوہ الثلاثة البصر الناس بالہندسة  
وعلم الحیل دلہم فی ذالک تألیف عجیبة  
تعرف بحیل بنی موسیٰ وہی شریفہ الاغراض  
عظیمة الفائدة۔

اور اس کے تینوں لڑکے جو میٹری اور میکاتکس میں اپنے  
معاہرین کے اندر سب سے زیادہ بصیرت رکھتے تھے اور میکاتکس  
میں ان کی ایک عجیب و غریب تصنیف ہے جو "حیل بنی موسیٰ"  
کے نام سے مشہور ہے۔ اس کے مقاصد بڑے عمدہ ہیں  
اور وہ بہت زیادہ مفید ہے۔

اسی طرح ابن خلدون لکھتا ہے:

وقد افرد بعض المؤلفین فی هذا الفن کتاباً  
فی الحیل العلییة من الصناعات الغربیة  
والحیل المستظرفة کل عجیبة ودیما  
استغلّو علی الفہوم لصحویۃ براہیمہ  
الہندسیۃ وهو موجود بایدی الناس

بعض مصنفوں نے اس فن دیمیکاتکس میں مستقل تصانیف  
لکھی ہیں۔ ان کا موضوع عملی میکاتکس ہے جو عجیب و غریب  
کارگریوں اور تعجب انگیز مشینوں کی ساخت پر مشتمل ہے۔  
اور اکثر ان کی ہندسی دلیوں کے اشکال کی وجہ سے ان  
کا سمجھنا مشکل ہوتا ہے۔ اور وہ عام طور پر ملحق ہے اور

یہ سبوندہ الی بنی شاکر“

بنو موسیٰ بن شاکر کی طرف منسوب ہے۔

علم الحیل ایک قدیم فن ہے جس کا آغاز دیگر علوم کی طرح یونان میں ہوا تھا۔ علم الحیل کے قدیم یونانی ماہرین میں ارخٹاس (ARCHYTOS)، ارشمیدس (ARCHIMEDES) طے سی میں (CTESIBIUS) اور فیلون باشندہ بازنطیم (PHILO OF BYZANTIUM) کے نام مشہور ہیں۔ ان کی کتابوں کے نام تو معلوم نہیں لیکن اس فن کے ایک قدیم ماہر وٹروویس (VITROVIUS) نے اپنی کتاب (DE ARCHITECTURA) میں ان ماہرین قدیم کے حوالے دیئے ہیں۔ وٹروویس کے بعد ایران کا زمانہ آتا ہے جو سن مسیح کے آغاز سے پہلے اسکندریہ میں رہتا تھا۔ اس نے ”علم الحیل“ نیز (HYDROMECHANICS) پر متعدد کتابیں لکھی تھیں۔ لیکن قبول عام و بقائے دوام صرف اس کی ”کتاب الحیل“ ہی کو نصیب ہوا۔ جس کے سامنے نہ صرف قدما کی کتابیں گوشہ گماخی میں دفن ہو گئیں بلکہ خود ایرن (HERON) نے ان فنون میں جو ادراکاتیں ملتی تھیں ماند ہو کر رہ گئیں۔ چنانچہ ابن النذیم کے زمانہ میں اس کی دو تین کتابوں ہی کا ذکر ملتا ہے یعنی

کتاب الحیل الروحانیہ

کتاب حیل الاثقال

کتاب الاشیاء المتحرکہ من ذواتها (ON AUTOMATA) ۳

اس سلسلے میں بنو موسیٰ کا پہلا کارنامہ تو یہ ہے کہ غالباً ان کے ایسا سے ثابت بن قرہ نے ایرن کی کتاب الحیل اور قسطنطنیہ کے کتاب القرسطون کا عربی میں ترجمہ کیا۔ محرومات البونیوس کے آخری مقالوں کی طرح ایرن کی کتاب الحیل (MECHANICS) بھی آج اصل یونانی میں ناپید ہے۔ اگر موجود ہے تو صرف عربی میں۔ جس سے ترجمہ کر کے NIX اور SCHMIDT نے ۱۹ء میں اسے ایرن کی کلیات کے جلد دوم میں شائع کر دیا ہے۔ اس طرح عمدہ قدیم کے اس نادروں نایاب علمی تحفہ کی بقا و تحفظ صرف بنو موسیٰ کی کوشش کا نتیجہ ہے۔ کارادسی خوان کتابوں کی اہمیت اور ان کے بقا و تحفظ کے لیے مسلمانوں کی کوشش کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے:

“THEY PRESERVED FOR US IN THEIR TRANSLATIONS A  
NUMBER OF GREEK WORKS, THE ORIGINALS OF WHICH HAVE



BEEN LOST: THREE BOOKS OF THE CONICS OF APOLLONIUS  
 ..... THE MECHANICS OF HERO OF ALEXANDRIA ..... A  
 SHORT BOOK ON THE BALANCES ..... FOR WHICH SERVICES  
 WE CANNOT BE TOO GRATEFUL TO THEM."

مسلمانوں نے اپنے تراجم میں یونانی ہندسہ کی بہت سی تصانیف کو محفوظ رکھا ہے جن کی یونانی اصلیں  
 ناپید ہو چکی ہیں۔ مثلاً مخروطات ابولونیوس کے آخری تین مقالات ..... ایرن اسکندرائی کی کتاب الحیل  
 ..... قریسٹون پر ایک مختصر رسالہ ..... ان خدمات جلیلہ کے لیے ہم ان کا کمال تک شکر یہ ادا کر سکتے ہیں۔  
 لیکن علم الحیل کے سلسلے میں بنو موسیٰ کا اصل کارنامہ خود اُن کا اس فن میں تجربہ ہے۔ حکمائے یونان میں  
 "علم الحیل" کے اندر ایرن حریف آخر سمجھا جاتا تھا۔ مگر بنو موسیٰ بالخصوص مصلیٰ بجائی احمد بن موسیٰ نے اس فن  
 کو ترقی کی جس معراج کمال تک پہنچایا اس کے پیش نظر قدما و رشتہ کے ایرن کے کمالات علمیہ بھی ماند ہو کر رہ گئے۔  
 چنانچہ ابن القفطی لکھتا ہے:

وكان احمد دون اخيه في العلم الاصل  
 الحيل فانه قد فتح له فيها ما لم يفتح  
 مثله لاخيه محمد ولا لغيره من القدماء  
 والمتحقيقين بالحيل مثل ايرن وغيره -  
 اور علم و فضل میں اپنے بھائی محمد سے کم تھا سوائے علم الحیل  
 دیکھا کہ اس کے کیونکہ اس کے اندر اسے وہ انکشافات ہوئے  
 تھے جو نہ اس کے بھائی محمد کو ہوئے نہ اور کسی کو حتیٰ کہ علم الحیل  
 کے قدیم ماہرین مثل ایرن وغیرہ کو بھی نہیں ہوئے۔

یہ ایک صاحب نظر کا تبصرہ ہے جس کے سامنے بنو موسیٰ کی کتاب الحیل کے علاوہ قدیم طوائف میکائلس  
 بالخصوص ایرن کی تصانیف بھی تھیں۔ اس کتاب کی عظمت و اہمیت کا دوسرا شاہد ابن خلکان ہے جس  
 نے اسے خود دیکھا تھا۔ وہ لکھتا ہے:  
 ولهم في الحيل كتاب عجيب فادوم مشغل على  
 كل غريبة ولقد وقت عليه فوجدته  
 من احسن الكتب وامتعتها  
 اور مفید ترین کتابوں میں سے پایا۔

گزشتہ کی تم نظری کیے یا قدر ناشناسی کہ "احسن الكتب وامتعتها" الیٰ تک گزشتہ گمانی میں پڑی ہے۔

اس کا ایک نسخہ روم کی ویٹیکن لائبریری میں ہے نمبر ۱۳۱۴۔ ایک زندہ قوم (یوہنہ) کو اپنے اسلاف کی کارگزاریوں کو اجاگر کرنا تھا تو انہوں نے اُسے اگر وہ (ایرن کی کتاب الحیل) اصل یونانی میں نہیں ملی تو اس کے عربی ترجمہ ہی کی مدد سے شائع کر دیا۔ لیکن بنو مومنی کی کتاب الحیل ابھی اصل عربی میں موجود ہے کاش ان کے اختلاف کو بھی اس کی توفیق ہو

جاتا ہے یا ریتخ بکف غیر کی طرف  
اے کشہ ستم تیری غیرت کو کیا ہوا  
ج۔ بنو مومنی کا تیسرا کارنامہ بقول ابن خلکان محیط ارضی کی پیمائش ہے۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے:

ولما اخصوا به في ملة الاسلام واخرجوا من  
القوة الى الفعل وان كان ارباب الارصاد  
المتقدمون على الاسلام قد فعلوا لكنهم ينقل  
ان احدا من اهل هذه الملة تصدى له و  
فعله الا هم۔ وهو ان المامون كان مغري  
بعلوم الاوائل وتحقيقها وسراى فيها  
ان دوسر كمة الارض اربعة وعشرون  
والف ميل . . . . . فارد المامون ان يقف  
على حقيقته ذالك فسأل بنى موسى المذكور  
عنه فقالوا نعم هذا قطعى۔ فقال اريد  
منكم ان تعملوا الطريق الذى ذكره المتقدمون  
حتى نبصر هل يتغير ذلك ام لا فسلوا  
عن الاراضى المتساوية فى اى بلاد هى  
ف قيل لهم صحراء سجاء فى غائبة الاستواء  
وكان كذا لك وطأت الكوفة فاخذوا  
معهم جماعة ممن يثق المامون الى  
اقوالهم ويركن الى معرفتهم لهذا الصنعة  
وخرجوا الى سجاء

بنو مومنی کے کارناموں میں سے جن کے لیے وہ اسلامی تاریخ  
میں مختص ہیں اور جنہیں وہ اپنے علم و فضل کے ذریعہ قوت  
سے خل میں لے آئے۔ اگرچہ اسلام سے پہلے کے ہیئت  
دانوں نے بھی اس کام کو کیا تھا لیکن اسلامی تاریخ میں ان سے  
پہلے کسی کے متعلق یہ تذکرہ نہیں ملتا کہ اس نے اس کام کو  
کیا ہو۔ وہ کام یہ ہے کہ مامون الرشید یونانی علم و حکمت اور  
اس کی تحقیقات کا بہت زیادہ شہنائی تھا۔ اس نے پڑھا  
تھا کہ اگر ارض کا گھیرا محیط ارضی چار میں ہزار میل ہے۔۔  
۔۔۔۔۔ پس مامون نے اس کی حقیقت پر مطلع ہونا  
چاہا۔ لہذا اس نے بنو موسیٰ سے پوچھا۔ انہوں نے کہا  
جے شک یہ صحیح بات ہے تو مامون نے لکھائیں چاہتا ہوں  
کہ جس طریقہ کا متقدمین نے ذکر کیا ہے تم اس کے مطابق عمل  
کرو تاکہ ہم دیکھیں کہ آیا یہی نتیجہ برآمد ہوتا ہے یا نہیں۔  
پس انہوں نے ہموار اور چورس زمین کا نقش کرائی کہ کس علاقہ  
میں ہے تو انہیں بتایا گیا کہ صحرائے سجاء اور اسی طرح زین  
کو ذہبت زیادہ چورس ہیں۔ پس وہ ایک جماعت کو جن پر  
مامون کو اعتماد تھا انہیں کی معرفت فن کا اسے اطمینان  
دے کر سبھا کی طرف گئے۔

اس کے بعد بطریق معروف خط نصف النهار ارضی کے درجہ واحدہ کی مسافت معلوم کی جو  $\frac{1}{2}$  ۶۶ تھی۔ اس طرح محیط ارضی کا طول چوبیس ہزار میل ہوا۔ انہوں نے واپس آکر مامون کو بتایا مگر اس نے اس تجربہ کو میدان کو فرمیں دوبارہ کرایا اور دونوں حسابات برابر اترے۔ اس سے مامون کو قدامت کی تحقیق کی صحت کا یقین ہو گیا۔

لیکن ابن خلدان کی یہ روایت بوجہ ذیل عمل نظر ہے :

اولاً ۲۱۸ھ میں جس سال مامون وہم کے غزوہ پر گیا تھا اور جس سال اس نے وفات پائی بنو موسیٰ نو عمر بچے تھے جنہیں وہ بغداد کے گورنر کی نگہداشت میں چھوڑ گیا تھا۔ اس سے ظاہر ہے کہ وہ ابھی اس قابل نہ ہوئے تھے کہ محیط ارضی کی پیمائش جیسا ذمہ داری کا کام اُن کے سپرد کیا جاسکے۔ ثانیاً مورخین نے رصد گاہ مامونی کے متولیوں کے نام تحریر کئے ہیں مگر ان میں بنو موسیٰ کا نام نہیں ہے۔ مثلاً ابن القفطی العباس بن سعید الجہری کے تذکرے میں لکھا ہے :

فصوراً فقطہ سند بن علی و خالد بن عبد  
الحاکم المروزی و یحییٰ بن ابی منصور  
اول من رصد فی الملتہ الاسلامیہ ثم  
تبعہم الناس بعد ذلك۔  
پس عباس بن سعید الجہری اور اس کے رفقاء سند بن علی  
خالد بن عبد الملک المروزی اور یحییٰ بن ابی منصور مسلمانوں  
میں پہلے ہیئت دان ہیں جنہوں نے رصد گاہ کا کام کیا۔ بعد کے  
لوگوں نے انہیں کی تقلید کی

مسلمانوں میں سب سے پہلے رصد گاہ مامون الرشید نے قائم کی تھی اور اسی نے محیط ارضی کی پیمائش کرائی تھی۔ لہذا ابن القفطی کی محررہ بالا عبارت سے ظاہر ہے کہ محیط ارضی کی پیمائش کا انصرام بنو موسیٰ سے منسوب کرنا صحیح نہیں ہے۔

ثالثاً قاضی زادہ رومی نے شرح جہین میں ”میل لکی“ کی تعداد کے ضمن میں لکھا ہے کہ بنو موسیٰ کی رصد گاہ مامون کی رصد گاہ کے بعد قائم ہوئی :- المیل الثانی . . . . . ہی ذہانتہ میل دائرۃ البروج  
عن معدل النهار و مقدارها لحد (۲۳) درجہ ۳۵ دقیقہ علی ما وجدہ بارصاد المامون و رصد بنی موسیٰ  
بعدہ ہذا بہر حال قاضی زادہ کی تصریح سے اتنا ثابت ہے کہ تاریخ اسلام میں دوسری رصد گاہ بنو موسیٰ نے قائم کی۔ اس کی تصدیق مورخین نے بھی کی ہے جو بنو موسیٰ کو علم الہیت کے کلمہ میں محسوب کرتے ہیں۔ مثلاً

ابن النذیم لکھا ہے :

”وكان الغالب عليهم من العلوم الهندسة بنوموسی کو علوم حکمیہ میں سے خاص طور سے ہندسہ ..... اور  
..... والنجوم“

اسی طرح ابن الفضل ان کے باپ موسیٰ بن شاہر کے ترجمہ میں لکھا ہے :

”موسى بن شاكر مقدم في علم الهندسة و موسیٰ بن شاہر اور اس کے بیٹے علم ہندسہ میں مقدم سمجھے جاتے  
بنوه ..... وكانوا جميعا متقدمين في تھے ..... یہ لوگ فنون ریاضیہ ، علم الہیت اور اجرام  
النوع الرياضی و هیئت الافلاک حرکات النجوم فکی کی حرکت کے انبساط میں پیش آئے فرماتے۔

بہر حال علم ہیئت میں دیگر کارناموں کے ساتھ ان کا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے ثابت کیا کہ آسمان فوہیں ہیں جیسا  
کہ عام طور پر مشہور تھا۔ چنانچہ اس موضوع پر ایک مستقل کتاب لکھی : ”کتاب بین فیلہ بطریق تعلیمی و  
مذهب ہندسی اندہ لیس فی خارج کوة الکواکب التانیة کوة تاسعة۔

۵۔ بنوموسیٰ کا جو تھا کارنامہ حد قدیم کے مسائل تلمذ کے حل کی کوشش ہے۔ یونانی ہندسہ میں قدیم  
زمانہ سے تین مسائل حوالہ دے چکے آتے تھے ،

۱۔ مربع دائرہ ( QUADRATURE OF A CIRCLE ) ایک دیئے ہوئے دائرے کے  
برابر مربع بنانا (یا محیط اور قطر کی نسبت  $\pi$ ) کو دریافت کرنا۔

۲۔ تصحیف مکعب ( DUPLICATION OF A CUBE ) ایک دیئے ہوئے مکعب کے  
ٹھیک و گنے کے برابر مکعب بنانا۔

کہتے ہیں یونان میں کسی عورت نے منت مافی تھی کہ اگر اس کی مراد پوری ہوگئی تو وہ ڈانٹا کے مندر  
کو جو مکعب شکل کا تھا دگنا کر دے گی۔ مراد پوری ہوئی اور عورت نے ایفائے نذر کے لیے مندر کے  
طول و عرض کو حسب سابق رکھا مگر ارتفاع دگنا کر دیا۔ دیوی نے خواب میں اس پر عتاب کیا کیونکہ اب  
مند مکعب کے بجائے لمبوتر ہو گیا اور مکعب ہونا ڈانٹا کے مندر کی خصوصیت تھا۔ اب عورت نے یہ  
کیا کہ طول ، عرض اور ارتفاع تینوں کو دگنا کر دیا۔ اس طرح مندر کی مکعب شکل برقرار رہی۔ دیوی نے پھر  
اسے خواب میں وعدہ خلافی پر زبرد تو بیخ کیا کیونکہ اب مندر بجائے دگنے کے آٹھ گنا ( $8 = 2 \times 2 \times 2$ )

ہو گیا تھا۔ عورت بڑی پریشان ہوئی اور اس نے ہاکر ہندوین سے ایسے نذر میں مدد چاہی۔ مگر اس مسئلے کا حل کسی کے پاس نہ تھا اور سب خیران تھے۔

یہ حقیقت چو یا افسانہ مگر واقعہ یہ ہے کہ قدیم زمانہ سے کعب کو دگنا کرنے کا مسئلہ ہندوین کی کاوش فکر کا موضوع رہا ہے اور یہ بھی واقعہ ہے کہ محض اپکارا اور پٹری کی مدد سے آج تک اس کا حل دریافت نہیں ہو سکا۔

اس مسئلہ کی دوسری شکل یہ ہے کہ دو مقدادوں کے درمیان دو ایسی مقداریں دریافت کرنا کہ چاروں متساوی

علی التوالی (IN CONTINUED PROPORTION) ہوں۔

۳۔ تثلیث زاویہ (TRISECTION OF AN ANGLE) کسی دینے ہوئے زاویہ کو (محض پٹری اور پرکار کی مدد سے) تین برابر حصوں میں تقسیم کرنا۔

یہ ہیں عہد قدیم کے ”تین مسائل عولیدہ“ اور بنو موسیٰ بالخصوص حسن بن موسیٰ نے ان کا حل دریافت کرنے میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا۔ ابن القفلی لکھتا ہے:

وكان الحسن وهو الثالث منفرداً بالهندسة  
وله طبع عجيب فيها لا يدركه احد - علم  
كل ما علم بطبيعته ولم يقرب من كتب الهندسة  
الاسميت مقالات من كتاب اقليدس في  
الاصول وهي اقل من نصف الكتاب ولكن  
ذكره كان عجيباً وتخليله كان قوياً حتى حدث  
نفسه باستخراج مسائل لم يسبق خراجها احد  
من الاولين كقسم الزاوية بثلاثة اقسام  
متساوية وطرح خطين بين خطين ذوي  
توالي على نسبة فكان يحللها ويردها الى  
المسائل الاسخرو لا ينتهي الى اخر امرها  
لانها قد اعيت الاولين فكان يروض  
فكره فيها -

تیسرا اڑکا حسن ہندو میں ممتاز تھا۔ اس نے عجیب  
طبیعت پائی تھی جس میں کوئی اس کا نظیر نہیں تھا۔ اس  
نے جو کچھ سیکھا محض اپنی طبیعت کی اُچھ سے سیکھا۔ اس  
نے اصول اقلیدس کے صرف چھ مقالے پڑھے تھے۔  
جو نصف کتاب سے بھی کم ہوتے ہیں۔ لیکن اس کا فہم  
عجیب و غریب تھا اور اس کی تخیل بہت نیا وہ قوی  
تھی۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ اس نے صرف اپنی طبیعت سے  
ان مسائل کو حل کیا جنہیں متقدمین میں سے کسی نے حل نہیں  
کیا تھا جیسے زاویہ کی تثلیث اور دو خطوط کے درمیان  
ایسے خط دریافت کرنا کہ چاروں نسبت متوالیہ میں ہوں۔  
پس وہ ان مسائل کی تخیل کرتا تھا اور انہیں دوسرے مسائل  
کی طرف لوٹاتا تھا لیکن آخر امر تک نہیں پہنچ پاتا تھا کیونکہ  
انہوں نے متقدمین کو عاجز کر دیا تھا۔ پس وہ اپنی فکر سے

اس باب میں ریاض کرتا تھا۔

اس ارتیاغی فکر نے اس کے (حسن بن موئی کے) مزاج میں استغراق و محویت کی وہ کیفیت پیدا کر دی تھی جو اکابر علمائے ہندسہ کی شان ہے یعنی غفل میں شریک ہوتا مگر اپنی ہندسی فکر میں اس درجہ غرق ہو جاتا کہ نہ کچھ سنتا نہ کسی بات کا احساس ہوتا۔ خود کہتا تھا کہ کبھی کبھی اس درجہ محویت چھا جاتی ہے کہ دنیا و مافیہا اندھیرا معلوم ہونے لگتے ہیں اور بے ہوشی اور خواب کی سی کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔ ابن العفلی نے لکھا ہے:

وكان بروضي فيها حتى اذله حكي عن  
نفسه انه يخرق في الفكر في مجلس  
فيه جماعة فلا يسمع ما يقولون  
ولا يحس به وهذا قد يعرض لاصحاب  
الهندسة قال ولقد فكرت يوماً  
فاطلعت ثم قطعت الفكر لما عرفت  
فيه غرأيت الدنيا قد اظلمت في عيني  
وكان مغشياً عليّ اوانا في حلم  
اور وہ اس باب میں ریاض کرتا تھا یا ان تک کہ خود اپنے  
بارے میں حکایت کرتا ہے کہ میری ہاٹس کے اندر وہ غور و  
فکر میں مستغرق ہو جاتا تھا پس اسے نہ کچھ سنا دیتا تھا  
اور نہ کسی بات کا احساس ہوتا تھا۔ اور اکثر یہ کیفیت  
ہندسین پر طاری ہو جاتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایک دن  
میں غور و فکر میں مصروف تھا اور میرا تفکر دماز ہو گیا۔ پھر  
جب میں اس میں ڈوب گیا تو میں نے غور و فکر چھوڑ دیا تو کہتا  
ہوں کہ دنیا میری آنکھوں میں تیرہ دھار ہو گئی اور گویا میں  
بے ہوش ہو گیا ہوں۔ یا خواب دیکھ رہا ہوں۔

حسن بن موئی کو اپنی طبع و قفا و اور جودت فکر پر اس درجہ اعتقاد تھا کہ اس نے ایک دن برسر دربار  
مروزی سے جو اقلیدس و المحیطی کا جید عالم تھا مکر لینے کی ٹھان لی۔ حسن نے اس سے کہا کہ ایک مسئلہ آپ  
مجھ سے پوچھیں اور ایک میں آپ سے۔ مروزی حسن کی مکر کا نہ تھا لہذا اس نے بات ٹالنے کو مامون سے  
کہا کہ میں اس اناڑی سے کیا مقابلہ کروں جس نے اقلیدس کے چھ مقالات کے سوا اور کچھ نہیں پڑھا۔ بات صحیحی  
ہوئی تھی اور مامون پر اثر کر گئی کیونکہ مامون کسی ایسے شخص کو جس نے اصول اقلیدس کے پورے تیرہ مقالے نہ  
پڑھے ہوں ہندس نہیں سمجھتا تھا۔ لیکن چونکہ وہ حسن کی ہندسی قابلیت سے واقف تھا اس لیے اس نے  
حسن سے استبعاداً دریافت کیا۔ حسن نے اس الزام کا اقرار کیا مگر کہا کہ اقلیدس کے جو مقالات میں نے نہیں  
پڑھے ان میں کوئی شکل ایسی نہیں جو میں اپنی طبیعت کی مدد سے نہ نکال سکوں۔ لہذا اقلیدس کے پورے تیرہ مقالے

سے مجھ میں کوئی کمی نہیں ہے کیونکہ میری ذہنی قوت اس حد تک پہنچی ہوئی جو آپ دیکھ رہے ہیں۔ رہا مروتی تو اسے اقلیدس مکمل پڑھنے سے کیا حاصل ہوا کیونکہ وہ ایک مسئلہ کا بھی اپنی طبیعت سے استخراج نہیں کر سکتا اس طرح حسن بن موسیٰ نے ذہن ثاقب اور فکر رسا کی مدد سے ہندسہ کے ان مسائل ثلاثہ کو حل کرنے کی کوشش کی۔ اُس کی مساعی جلیلہ کا کچھ اندازہ بنو موسیٰ کی کتاب ”معرفة مساحت الاشکال البسیطة والکریہ“ سے ہو سکتا ہے جسے دائرة المعارف حیدرآباد نے شائع کر دیا ہے۔ اس کی چھٹی شکل دائرے کے محیط اور قطر کی نسبت دریافت کرنے پر ہے۔ ستر سوئیں شکل دو تعدادوں کے درمیان ایسی دو تعدادیں دریافت کرنے پر ہے کہ چاروں نسبت متوالیہ میں ہوں اور اٹھارویں شکل زاویہ کی تثلیث پر ہے۔

۷۔ بنو موسیٰ کا پانچواں کارنامہ مثلث کے رقبہ کے فارمولے کی دریافت ہے اور اسی کی توضیح و تبیین کے لیے یہ مضمون لکھا گیا ہے۔ یورپی، رشین اسے ایرن (HERON) کی طرف منسوب کرتے ہیں اور البیرونی ارسمیدس کی طرف۔ لیکن دونوں کی مصدقہ شہادت نہیں ملتی۔ بہر حال اس فارمولے کو بنی موسیٰ نے اپنی کتاب ”معرفة مساحت الاشکال البسیطة والکریہ“ کی ساتویں شکل میں بدیں طور بیان کیا ہے :

کل مثلث اذا ضرب اصف جميع اضلاعه في  
فضله على كل ضلع من اضلاعه بان يضرب  
في فضله على احد اضلاعه ثم في ثانیہما  
ثم في ثالثہا کان الحاصل مساویا لصف  
تکسیرہ فی نفسه ۷

اگر کسی مثلث کے اضلاع کے مجموعہ کے نصف کو  
اس نصف اور ایک ضلع کے فرق کے ساتھ ضرب دیا  
جائے اور پھر حاصل ضرب کو اس نصف اور دوسرے فرق  
میں ضرب دیا جائے اور پھر اُس حاصل ضرب کو اس نصف  
اور تیسرے ضلع کے فرق میں ضرب دیا جائے تو آخری  
حاصل ضرب مثلث کے رقبہ کے مربع کے برابر ہوگا۔

OR AREA OF  $\triangle ABC = \sqrt{S(S-A)(S-B)(S-C)}$  WHERE  $S = \frac{1}{2}(A+B+C)$

مکمل ہے یہاں یہ سوال پیدا ہوا کہ شاید بنی موسیٰ نے اس فارمولے کو اپنے یونانی پیشروں سے لے

لے اخبار العلماء، باخار الکمار صفحہ ۲۸۷-۲۸۸ ۷ استخراج الاوتاد للبیرونی صفحہ ۶۱ ۷ معرفة مساحت الاشکال

البسیطة والکریہ شائع کردہ دائرة المعارف حیدرآباد پشمن رسائل موسی صفحہ ۹۔

کر برسیل حکایت اپنی کتاب میں نقل کر دیا ہو مگر یہ شک ہے کیا وہ ہے کیونکہ بنوموسیٰ نے کمال دیانتداری کے ساتھ اپنی اسی کتاب میں بتا دیا ہے کہ کون کون چیزیں انہوں نے اپنے پیشروں سے لے کر قتل کی ہیں۔ نیز اس بات کی صراحت کی ہے کہ ان کے علاوہ باقی اشکال ان کی اپنی دریافت ہیں۔ چنانچہ ”معرفة مساحتہ الاشکال البسیطة والکریہ“ کے آخر میں لکھتے ہیں :

وکل ما وصفنا فی کتابنا فائدہ من عملنا  
الامع فائدہ المحيط من القطر فائدہ من عمل  
ارشیدس والا معر فائدہ من مقدارین  
بین مقدارین متوالی علی نسبة واحدة  
فائدہ من عمل ما نالائوس کما مر ذکرہ  
والحمد لله

جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے وہ سوائے دو مسئلوں کے سب  
ہماری دریافت ہے (وہ دو مسئلے یہ ہیں) (اول) دائرے  
کے قطر سے اس کے محیط کو دریافت کرنا۔ یہ ارشیدس کی دریافت  
ہے (دوم) دو سی ہوتی تعدادوں کے درمیان دو ایسی  
تعدادوں کا دریافت کرنا کہ چاروں مقادیر نسبت متوالیہ میں ہوں  
یہ نالائوس کی دریافت ہے۔ والحمد لله۔

پس ”معرفة مساحتہ الاشکال البسیطة والکریہ“ کی اعجازہ شکلوں میں سے شکل ششم (دائرے کے محیط  
اور قطر کی نسبت) ارشیدس سے اور شکل شانزدہم (دو تعدادوں کے درمیان ایسی دو تعدادوں کا معلوم  
کرنا کہ چاروں متناسب علی التوالی ہوں) نالائوس سے ماخوذ ہیں۔ بقیہ سولہ شکلیں بنوموسیٰ کی اپنی دریافت  
ہیں اور انہیں میں ساتویں شکل ہے جو مثلث کے رقبہ کے فارمولے پر مشتمل ہے۔

لہذا مثلث کے رقبہ کا فارمولہ بنوموسیٰ کی دریافت ہے۔ اور اس طرح علم و فن کی ترقی، انسانی فکر  
کی ثروت اور تہذیب و ثقافت کے ارتقاء پر بنوموسیٰ کی جگر کا دیوں کا بڑا احسان ہے۔  
کاش وینا اسے یاد رکھتی، یا کم از کم ان کے اخلاف ہی یاد رکھتے کہ عیسائی چرکاری بھی بار بار اپنی خاکستر میں تھی۔

لے معرفة مساحتہ الاشکال البسیطة والکریہ شائع کردہ دائرۃ المعارف جبر آباد بنمن راولپنڈی طبع ۱۹۰۶ء بنوموسیٰ کی یہ کتاب قدیم  
فائدہ سے مشہور ہے۔ اہل فن نے اسے متوسطات میں (دو کتابیں جو اصول اقلیدس اور الجبریل کے درمیان پر مانی جاتی ہیں) داخل کیا۔  
چنانچہ محقق طوسی نے ساتویں صدی میں متوسطات کا جو ایڈیشن مرتب کیا اس میں بنوموسیٰ کی ”معرفة مساحتہ الاشکال البسیطة والکریہ“ بھی  
شامل ہے۔ بارہویں صدی میں جبرار وڈ آف کوٹہ اسلامی ہند کے جس خواجہ پاروں کو عربی سے لاطینی میں ترجمہ کرنے کے لیے منتخب کیا ان میں  
یہ کتاب بھی تھی چنانچہ اس نے اس کا ترجمہ بعنوان (HER TRAJUM FRALUM) کیا۔ ۱۹۰۶ء میں سورنے آبی  
کتاب کی مدد سے بنوموسیٰ کے ہندی کلمات پر ایک مقالہ لکھا۔



## مذہب قوموں کی پیروی

چھوٹا بچہ اپنے سے بڑے لڑکے کی باتوں کی پیروی کرتا ہے اور کم سمجھ والا اس کی جس کو وہ اپنے سے زیادہ سمجھدار سمجھتا ہے اور ناواقف اس کی جس کو وہ اپنے سے زیادہ واقف کار جانتا ہے۔ اسی طرح نامذہب قوم کو اندیب یافتہ قوم کی پیروی کرنی ضروری ہوتی ہے۔ مگر بعض دفعہ یہ پیروی ایسی اندھا دھندلی سے ہوتی ہے جس سے بجائے اس کے کہ اس پیروی سے فائدہ اٹھائیں الٹا نقصان حاصل ہوتا ہے اور جس قدر سم نامذہب ہوتے ہیں اس سے اور زیادہ ناشاریتہ ہو جاتے ہیں۔

نامذہب آدمی جب تربیت یافتہ قوم کی صحبت میں جاتا ہے تو ان لوگوں کو بہت عمدہ پاتا ہے اور ہر بات میں ان کو کامل سمجھتا ہے۔ ہر جگہ ان کی تعریف سنتا ہے۔ مگر ان میں جو خراب عادات ہیں ان کو بھروسہ دیکھتا ہے۔ مثلاً شراب پینا جو اچھلا وغیرہ۔ پس یہ شخص ان باتوں کو بھی ان کے کمالوں ہی میں تصور کر لیتا ہے۔ ان میں سو خوبیاں اور کمالات دیکھتا ہے۔ اسی وقت اس میں ان کو تو وہ حاصل نہیں کرتا اور نہ حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے مگر جو بری باتیں ان میں ہیں ان کو بہت جلد سیکھ لیتا ہے۔

ایسا کرنا درحقیقت اس آدمی کی غلطی ہے کہ اس نے ان کے نقائص کو ان کا کمال سمجھا ہے۔ وہ لوگ بسبب کسی دوسرے کمالی ولایت اور خوبی کے جو ان میں ہے اور بسبب دوسری عمدہ خصلتوں کے جو انہوں نے حاصل کی ہیں مذہب و شایستہ کہلاتے ہیں بسبب ان باتوں کے جن کو ان نے سیکھا ہے۔ بلاشبہ مذہب آدمیوں کی برائیاں ان کی بہت سی خوبیوں اور کمالات کے جب چھپ چکی ہیں اور وہ ان پر بہت کم خیال کرتے ہیں تاہم وہ برائیاں کچھ ہنہ نسیاں ہو جاتیں بلکہ جو برائی ہے وہ برائی ہی رہتی ہے۔ یہ خواہ وہ ایک مذہب قوم ہی میں کیوں نہ ہو۔

ہم کو یاد رکھنا چاہیے کہ کوئی قوم وہ کسی ہی عمدہ اور مذہب ہو مگر جو برائیاں اس میں ہیں وہ اعلیٰ کے و منف نہیں ہیں بلکہ اس کے کمال کی کمی ہے جس کی پیروی ہم کو کرنی نہیں چاہیے۔ اگر ایک خوب برتر آدمی کے منہ پر ایک مسہ ہو تو ہم کو خوب دردت بخشنے کے لیے ویسا ہی مسہ اپنے منہ پر نہ بنانا چاہیے کیونکہ

وہ مسہ اس کی خوبصورتی نہیں ہے بلکہ اس کی خوبصورتی کا نقصان ہے۔ ایسی حالت میں ہم کو یہ خیال کرنا مناسب ہے کہ اگر یہ مسہ بھی اس کے منہ پر نہ ہوتا تو کتنا اور خوبصورت ہو جاتا۔

ہم بلاشبہ اپنی قوم کو، اپنے ہم وطنوں کو مذہب قوم کی پیروی کرنے کی ترغیب کرتے ہیں مگر ان سے یہ خواہش رکھتے ہیں کہ ان میں جو خوبیاں ہیں اور جن کے سبب وہ معزز اور قابل ادب سمجھے جاتی ہیں اور مذہب شمار ہوتی ہیں ان کی پیروی کریں نہ ان کی ان باتوں کی جو ان کے کمال میں نقص کا باعث ہیں اسی سبب سے جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ہماری قوم نے کسی مذہب قوم کی عمدہ خصلتوں اور باتوں میں پیروی کی تو ہم کو بہت خوشی ہوتی ہے اور جب یہ سنتے ہیں کہ اس نے ان کی برائیوں کی پیروی کی اور شراب پینی شروع کی اور پکا متوالا ہو گیا اور جوا کھیلنا سیکھا اور بے قید ہو گیا تو ہم کو نہایت افسوس ہوتا ہے۔ ہم امید کرتے ہیں کہ ہماری قوم عمدہ باتوں کو سیکھے گی اور بری باتوں کو ہمیشہ برا سمجھے گی۔ (مذہب الاخلاق)

✱

## سرگزشت غزالی

مترجمہ محمد حنیف ندوی

امام غزالی کی "المنقذ" کا اردو ترجمہ جس میں انہوں نے اپنے فکری و نظری انقلاب کی دلچسپ داستان بیان کی ہے اور بتلایا ہے کہ کس طرح انہوں نے جیتے دعبا اور مسند و دستار کی زندگی چھوڑ کر کلیم و فقر کی روش اختیار کی اور تصوف کو اپنا نصب العین قرار دیا۔ قیمت ۳ روپے۔

## اسلام اور مذاہب عالم

مصنفہ محمد منظر الدین صدیقی

مذاہب عالم اور اسلام کا ایک تقابلی مطالعہ۔ یہ کتاب یہ وضاحت کرتی ہے کہ اسلام انسان کے مذہبی ارتقاء کی فیصلہ کن منزل ہے۔ اس نے تمام مذاہب کے حقائق کو یکجا کر کے اپنی وحدت میں سمویا۔ قیمت ۴ روپے آٹھ آنے

طے کا پتہ: ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب ڈوسلا ہور

# اسمائے حسنیٰ

(۲)

گزشتہ شمارے میں "اسمائے حسنیٰ" پر گفتگو کی گئی تھی۔ اس کے بعد کئی ہفتے میں ایک خاص خلجان بن مبتلا رہا۔ خلجان کی بڑی وجہ یہ تھی کہ ایک طرف تو میرے اندر احترام احادیث کا پورا جذبہ موجود ہے اور دوسری طرف کسی ایسی روایت کو قبول کرنے کا جذبہ نہیں رکھتا جو قرآن سے ٹکرائے اور اس کی کوئی معقول توجیہ نہ ہو سکے۔ قرآن پاک میں ہے وَلِلّٰهِ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰی حسین ترین نام اللہ کے۔ ایسے ہیں احادیث میں ہے۔ اِنَّ لِلّٰهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اَسْمًا مِنْ حِفْظِهَا رَفَعَنِي رَوَايَةً اِحْصَاهَا (دخل الجنة۔ رواہ الشیخان والترمذی وابن ماجہ وابن حبان والحاکم وغیرہم)۔ یعنی اللہ کے ننانوے نام ہیں جو ان کو حفظ کر لے (یا شمار کر لے) وہ جنتی ہے۔ بخاری و مسلم کے سوا دوسرے جامعین حدیث نے وہ ننانوے نام بھی گنوا دیئے ہیں لیکن ان میں خاصا اختلاف ہے۔ اگر کچھوں کو صحیح تسلیم کیجئے تو تعداد ننانوے سے بہت بڑھ جاتی ہے اور اس صورت میں یہی توجیہ ہو سکتی ہے کہ ننانوے کا لفظ حصر کے لیے نہیں بلکہ سات یا ستر وغیرہ کی طرح کثرتِ تعداد کے لیے ہے۔ یوں تو ہر روایت میں ننانوے ہی اسماء کی تعداد پوری کی گئی ہے لیکن ایک میں کچھ اسماء وہ ہیں جو دوسری میں نہیں یعنی کچھ اسمائے حسنیٰ مشترک ہیں اور کچھ مختلف ہمارے ہاں جو اسمائے حسنیٰ رائج ہو گئے ہیں وہ وہی اسماء ہیں جو ترمذی نے روایت کئے ہیں۔ قاعدہ بغدادی سے لے کر دلائل الخیرات تک تمام کتابوں میں یہی اسماء درج ہیں اور بہت سے لوگوں نے انہی اسماء کی شرح لکھی ہے۔ آرٹلڈ صاحب (SIR EDWIN ARNOLD) نے بھی ایک کتاب PEARLS OF FAITH OR ISLAM'S ROSARY انہی اسماء پر لکھی ہے جس میں دو ایک جگہ اسماء لے ہوئے ہیں۔ مثلاً انہوں نے جلیل کی بجائے جمیل لکھا ہے۔ ایک اور قابلِ غور بات یہ ہے کہ بعض روایات میں ایک یا زیادہ اسمائے صفات الگ سے بھی بیان ہوئے ہیں۔ اور ان روایات میں ان کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ مثلاً اللہ و مقو (طاق) ہے۔

اللہ نظیف ہے، اللہ جواد ہے، اللہ طیب ہے، اللہ جمیل ہے، اللہ مستوح ہے وغیرہ وغیرہ۔ معلوم آیا ہوتا ہے کہ حضورؐ نے یہ تو فرمایا ہے کہ اللہ کے ننانوے نام ہیں (جیسا کہ بخاری و مسلم میں بھی ہے) لیکن ان کو شمار نہیں کرایا ہے (یا چند اس کو بطور مثال بتایا ہوگا)۔ پھر چونکہ ان کو محفوظ کرنے والے کے لیے جنت کی نشت ہے اس لیے لوگوں نے خود ہی اس کی تلاش شروع کر دی۔ اب چونکہ ہر تلاش کرنے والے نے الگ اپنے ذوق جستجو کے مطابق تلاش سے کام لیا اس لیے اختلاف پیدا ہو گیا۔ اور اس کی بالکل وہی صورت ہوئی جو ”اسم اعظم“ اور ”شب قدر“ کی ہو گئی کہ آج تک امت کے کسی فرد کو یہ نہ معلوم ہو سکا کہ وہ کونسا اسم اعظم ہے جس کے پڑھنے سے دعا قبول ہوتی ہے اور وہ کس جہنم کی کوئی تاریخ کی شب ہے جس کو یلۃ القدر کہا جاسکے۔ ساری اُمت تیرہ صدیوں سے اسی چکر میں ہے لیکن تلاش میں ناکام۔ یہی شکل اللہ کے ننانوے ناموں کی ہوئی کہ ان کا یقینی علم کسی کو حاصل نہیں۔

مجھے روایات کے بیان کر وہ اسمائے حسنیٰ میں ایک النہن اور بھی محسوس ہوئی یعنی وہ کونسا اصول ہے جس کے مطابق یہ اسمائے صفات تلاش کئے گئے ہیں۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ:

(۱) اگر صرف قرآن سے یہ اسمائے صفات تلاش کئے ہیں تو بہت سے اسما قرآن میں ایسے ہیں جو روایات میں موجود نہیں۔ مثلاً: ذوالنقار، ذوالعرش وغیرہ۔ یہ اسمائے صفات کہ روایات میں ذوالجلال والاکرام موجود ہے؟ پھر احکم الحاکمین، ارحم الراحمین، احسن الخالقین، خیر الما کرین، علام الغیوب وغیرہ بھی کیوں نہ ہوں؟

(۲) اگر یہ روایت والے اسمائے صفات بصورت اسم فاعل و مبالغہ و صفت مشبہ، ان افعال سے بنائے گئے ہیں جو قرآن میں موجود ہیں تو بے شمار دوسرے افعال سے بھی یہ اسمائے صفات کیوں نہیں بنائے گئے؟ مثلاً قرآن میں خدا کے لیے واحد کیسے نہیں آیا۔ ہاں وجد آیا ہے۔ جس سے واحد بنایا گیا ہے۔ یہی حال، مانع، نافع، ضار، ممیت، خافض، رافع، معز، مذل، باعث، محصی، مبدی، معید، باقی، مقسط، مغنی وغیرہ کا ہے۔ یہ الفاظ (بطور اسم صفت) خدا کے لیے قرآن میں کس نہیں آئے ہیں۔ صرف ان کے افعال آئے ہیں اور انہی سے یہ اسماء (واحد کی طرح) بنائے گئے ہیں۔ لیکن اگر یہی ہے تو کثرت افعال اور بھی ہیں۔ ان سے یہ اسمائے صفات کیوں نہ بنائے گئے؟ مثال کے

شب قدر پر ایک مضمون ادانہ ثقافت اسلام کی شہرہ کردہ ”اجتہاد سی مسائل“ میں دیکھ لینا مفید ہوگا۔ مدیر

طور پر دیکھئے قرآن میں ہے:

|                    |                       |
|--------------------|-----------------------|
| انزلنا علیک الکتاب | لہذا خدا منزل بھی ہوا |
| اللہ یستہزیئ بہم   | ” ” ” ” مستہزیئ ” ”   |
| ویمدہم فی طغیانہم  | ” ” ” ” ماد ” ”       |
| امطرنا علیہم       | ” ” ” ” ممطر ” ”      |
| او یعذبہم          | ” ” ” ” معذب ” ”      |
| ومکر اللہ          | ” ” ” ” ماکر ” ”      |
| واکید کیدا         | ” ” ” ” کائد ” ”      |
| توقی الملک         | ” ” ” ” موتی ” ”      |
| تنزع الملک         | ” ” ” ” نازع ” ”      |
| ماشاء اللہ         | ” ” ” ” شائی ” ”      |
| زیتا السباء        | ” ” ” ” مزین ” ”      |
| فاذا قرأناہ        | ” ” ” ” قاری ” ”      |
| علمہ البیان        | ” ” ” ” معلّم ” ”     |
| انبتھا             | ” ” ” ” منبت ” ”      |
| موج البحرین        | ” ” ” ” مارج ” ”      |
| اذا ابدنا          | ” ” ” ” مرید ” ”      |
| اعرقناہم           | ” ” ” ” مغرق ” ”      |
| الغبنا             | ” ” ” ” ملقی ” ”      |
| اغربنا بیئہم       | ” ” ” ” مغری ” ”      |
| اذقک               | ” ” ” ” مذیق ” ”      |
| ارسلک              | ” ” ” ” مرسل ” ”      |
| العمت علیہم        | ” ” ” ” منعم ” ”      |
| فرشناھا            | ” ” ” ” فارش ” ”      |

|                  |                   |
|------------------|-------------------|
| لكن الله قتلهم   | لهذا قاتل بھی ہوا |
| يصلى عليكم       | مصلیٰ             |
| دمرناها          | مدمر              |
| ضربنا على اذانهم | ضارب              |
| حسفنابلهم الارض  | خاسف              |
| يحببكم الله      | محبت              |
| انا مهرون        | مہرہ              |
| انشأنا           | منشی              |
| فضلنا بعضهم      | مفضل              |
| يضل به كثيرا     | مضل               |

اس طرح تو سینکڑوں تک تعداد پہنچ جائے گی اور تناؤ تو بے کا کوئی مطلب نہ ہو گا۔ سوال یہی ہے کہ اگر نفس و قذال سے معز اور مذل وغیرہ بنائے جاسکتے ہیں تو اور سینکڑوں الفاظ سے اسی طرح اسمائے حسنی کیوں نہ بنالیے جائیں؟

(۳) پھر لامحالہ ہمیں وہی اسمائے صفات لینے پڑیں گے جو خود قرآن نے بطور صفات انہ کہ

طور فعل، بیان فرمائے ہیں۔ ابن حجر عسقلانی نے وہ نام یوں لکھے ہیں:

اللَّهُ، الْآخِرُ، الْأَحَدُ، الْأَعْلَى، الْأَكْرَمُ، الْأَلِیُّ، الْأَوَّلُ، الْبَارِئُ، الْبَاطِنُ، الْبَدِیُّ، الْبَرُّ، الْبَصِیْرُ، الْتَوَّابُ، الْجَامِعُ، الْجَبَّارُ، الْحَافِظُ، الْحَسِیْبُ، الْحَنُّ، الْحَقِیْقُ، الْحَقُّ، الْحَكَمُ، الْحَكِیْمُ، الْحَلِیْمُ، الْحَمِیْدُ، الْحَيُّ، الْخَالِقُ، الْخَبِیْرُ، الْخَلَّاقُ، الرَّؤُفُ، الرَّبُّ، الرَّحْمَنُ، الرَّحِیْمُ، الرَّزَّاقُ، الرَّفِیْعُ، الرَّقِیْبُ، السَّلَامُ، السَّمِیْعُ، الشَّاکِرُ، الشَّدِیْدُ، الشَّكُورُ، الشَّهِیْدُ، الصَّمَدُ، الظَّاهِرُ، الْعَالِمُ، الْعَزِیْزُ، الْعَظِیْمُ، الْعَفْوُ، الْعَلِیُّ، الْعَلِیْمُ، الْغَافِرُ، الْغَالِبُ، الْغَفَّارُ، الْغَفُورُ، الْغَنیُّ، الْفَاطِرُ، الْفَتَّاحُ، الْقَابِضُ، الْقَادِرُ، الْقَاهِرُ، الْقَدُّوسُ، الْقَدِیْرُ، الْقَرِیْبُ، الْقَوِیُّ، الْقَهَّارُ، الْقِیُّوْمُ، الْكَافِیُّ، الْكَبِیْرُ، الْكَرِیْمُ، الْكَفِیْلُ، اللَّطِیْفُ، الْمُؤْمِنُ، الْمَالِكُ، الْمُبِیْنُ، الْمُتَعَالِیُّ، الْمُتَكَبِّرُ، الْمُتَمِّتُ، .....

.....المجيب، المجيد، المعجب، المحيط، المستعان، المصور، المقنن،  
المقيت، الملك، المليك، المنتقم، المولى، المهيمن، النصير، النور، الهادي،  
.....الواحد، الوارث، الواسع، الودود، الوكيل، الولي، الوهاب +

اب ترمذی وابن ماجہ کی روایتوں میں جو نام ہیں وہ سنئے۔ یہی عام طور پر رائج ہیں:

اللہ، الآخر، الاحد، الاول، الباری، الباسط، الباطن، الباعث، الباقي،  
البدیع، البی، البصیر، التواب، الجامع، الجبار، الجلیل، الحسیب، الحفیظ،  
الحق، الحکم، الحکیم، الحکیم، الحید، الہی، الخافض، الخالق، الخیر،  
ذوالجلال والاکرام، الزون، الرافع، الرحمن، الرحیم، الرزاق، الرشید،  
الرقیب، السلام، السميع، الشکور، الشهيد، الصمد، الصبور، الضار،  
الظاهر، العدل، العزیز، العظیم، العفو، العلی، العليم، الغفار، الغفور،  
الغنی، الفتاح، القابض، القادر، القدوس، القوی، القهار،  
القیوم، الکبیر، الکریم، اللطیف، الموح، المومن، مالک الملک،  
الماجد، المانع، المبدی، المتعالی، المتکبر، المتین، المجیب، المجید،  
المحصی، المعجب، المدل، المصور، المعز، المعید، المعنی، المقنن،  
المقدم، المقسط، المقيت، الملك، المبيت، المنتقم، المهيمن، النافع،  
النور، الهادي، الواحد، الوارث، الواسع، الولی، الودود،  
الوکیل، الولی، الوهاب

ہم نے قرآنی اور روایتی اسما کو بہ ترتیب بجا لیا ہے تاکہ مقابلے میں سہولت ہو۔ قرآنی اسمائے  
حسنیٰ میں جن اسماء کے اوپر نشان ہیں وہ وہ ہیں جو ترمذی و ابن ماجہ والی روایت میں موجود نہیں۔ اور  
روایت والے نشان زدہ اسمائے حسنیٰ وہ ہیں جو قرآنی اسمائے حسنیٰ میں نہیں۔

اس میں شک نہیں کہ ان قرآنی اسما کو حدیث والے اسما پر بہر حال ترجیح حاصل ہے لیکن اس

میں بھی چند الجھنیں ہیں اور وہ یہ ہیں کہ:

۱۔ ابن حجر نے روایت کے جو اسما خارج کئے ہیں وہ صرف ترمذی یا ابن ماجہ کے بیان کردہ،

اسما میں سے خارج کئے ہیں۔ دوسری روایات میں جو اسما ان کے علاوہ بیان ہوئے ہیں ان کو خارج

کرنے کا ذکر نہیں کیا ہے۔ حالانکہ قرآن سے باہر وہ بھی ہیں۔ مثلاً وقو، جمیل، بڑھان، صادق، ناظر، راشد، عادل، منیر، قائم، دائم، حاکم، مغیث، فرد، بادی، قدیم، باد، وفی، واقعی، معطی، ابد، ذوالقوہ، حنان، منان، مغیث، علامہ، ذوالطول، ذوالعارج، ذوالفضل، مدبر، منعم، متفضل، قابل، معین، کاشف، خالق، سید، دھر، مقوم، مسعر، اجل، رفیق، مقلب القلوب۔

آخری آٹھ مسند امام احمد بن حنبل میں ہیں۔ باقی ابن حبان، ابو نعیم، طبرانی، وغیرہم نے لکھے ہیں۔ ان کے علاوہ مختلف روایات میں اسمائے حسیٰ کے تذکرے کے بغیر جواد، نظیف، طیب، سیوم وغیرہ بھی آئے ہیں۔

۲۔ دوسرے یہ پتر نہیں چلتا کہ ابن حجر نے کس اصول کے مطابق یہ اسماء قرآن سے منتخب کئے ہیں۔ اگر صرف مفرد الفاظ ان کے پیش نظر تھے تو شدید، رفیع، فاطر، خافر، اور نوس وغیرہ قرآن میں مفرد نہیں آئے ہیں بلکہ شدید العقاب، رفیع الدرجات، فاطر السموات، خافر الذنوب، نور السموات وغیرہ آئے ہیں۔ (بلکہ بدیع اور ہادی بھی مفرد نہیں بلکہ مرکب ہیں۔ بدیع السموات وان الله لهاد الذین امنوا وغیرہ) اور یہ دونوں روایت میں بھی ہیں، لہذا مرکب ہی الفاظ میں سے اگر اساکو انگ کرنا تھا تو قابل التوب، فائق الحب، معذبو، مہلکو القری وغیرہ میں سے بھی قابل، فائق، معذب، مہلک وغیرہ کو اسمائے حسیٰ میں اخل کرنا چاہیے تھا۔

۳۔ بلکہ جاعل کا لفظ تو مفرد بھی قرآن میں آیا ہے ائی جاعل فی الارض خلیفہ۔ لہذا جاعل کو بھی اسمائے حسیٰ میں یقیناً داخل ہونا چاہیے تھا۔ اسی طرح فعال لما یرید میں فعال مفرداً آیا ہے اور اسمائے حسیٰ سے اسے بھی باہر ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔ اور یہی حال ماہد کا ہے فنعمہ الماہدون وغیرہ وغیرہ۔ تعجب ہے کہ حنفی جیسے خفی اسم صفت پر توان کی نظر نہ پڑ گئی (انہ کان بی حفیاء) مگر جاعل اور فعال اور ماہد جیسے اسم پر ان کی نظر نہیں گئی۔

۴۔ پھر نور کا لفظ ہمارے نزدیک تو اسمائے حسیٰ میں ضرور داخل ہے۔ مگر بہر حال یہ صیغہ صفت نہیں اور پھر مفرداً بھی نہیں آیا ہے جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا۔ ہمارے نزدیک ان تمام الجھنوں کا حل یہ نظر آتا ہے کہ :



قرآن میں واللہ الاسماء الحسنیٰ اور لہ الاسماء الحسنیٰ آیا ہے مگر تعداد کا کوئی حصر نہیں اس لیے احادیث میں جو ننانوے (تسعة وتسعين یا مائۃ الا و احد ا) کا لفظ آیا ہے اسے محض کثرت تعداد کے لیے سمجھنا چاہیے۔ اگرچہ ان وقت ہمارے پاس کلام جاہلیت یا لغت عرب سے اس کا کوئی واضح ثبوت موجود نہیں۔ ہاں اس حدیث سے استناد کیا جاسکتا ہے کہ اللہ نے اپنی رحمت کا ایک حصہ کائنات میں تقسیم کر دیا ہے اور ننانوے حصے آخرت کے لیے محفوظ رکھے ہیں۔ پس جتنے بھی حسین ترین نام ہیں وہ سب اللہ کے لیے ہیں خواہ وہ قرآن کے اندر ہوں یا اس سے باہر خواہ عربی زبان کے ہوں یا غیر عربی زبان کے۔ خواہ وہ مفرد ہوں یا مرکب۔ خواہ افعال سے لئے گئے ہوں یا بطور اسمائے ہوں۔ وہ خواہ ننانوے ہوں کئی سو ہوں اور خواہ صیغہ صفت ہو یا خود کی طرح غیر صفتی صیغہ ہو۔ سب کے سب اسمائے حسنیٰ میں داخل ہیں عجز ہر شب خیر قدرت اگر قدر بدانی۔ اگر احادیث سے باہر کے درود بھی درود ہیں تو قرآن اور حدیث سے باہر کے اسمائے صفات بھی اسمائے حسنیٰ ہیں۔ قرآن نے یہ کہیں دعویٰ نہیں کیا ہے کہ سارے اسمائے حسنیٰ کا قرآن میں احصا کر لیا گیا ہے۔ ہمارے نزدیک بھڑوہ، ایشور، نرکار اور SUPREME INTELLIGENCE (جیسا کہ آئن سٹائن کہتا ہے) بھی اسمائے حسنیٰ میں داخل ہیں۔

البتہ ایک لطیف و نازک نکتہ پیش نظر رکھنا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ اسمائے الہیہ میں حسن و جمال ہونا چاہیے۔ کیونکہ یہ اسمائے حسنیٰ THE MOST BEAUTIFUL ATTRIBUTIVE NAMES (محض اسمائے صفات نہیں۔ ہم جب کسی انسان کی صفات QUALIFICATIONS بیان کرتے ہیں تو یوں کہتے ہیں کہ مثلاً یہ بہت پڑھا لکھا ہے، کمال درجے کا ایماندار ہے، بڑا محنتی ہے، نہایت صاحب عقل ہے، بے انتہا شجاع ہے، بے حد سخی ہے، بہت شریف طبع ہے وغیرہ وغیرہ۔ یہ کبھی نہیں کہتے کہ یہ کھانا کھاتا ہے، سانس لیتا ہے، بول و براز کرتا ہے۔ یہ صفات انسان میں ہوتی تو ضرور ہیں لیکن ان کو ہم بطور QUALIFICATIONS کے نہیں بیان کرتے۔ پس خدا کے اسمائے حسنیٰ کو بیان کرتے وقت بھی اس نزاکت کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے تاکہ اسمائے صفات کی حسنائیت مجروح نہ ہو۔ لہذا ہمارے نزدیک فیصل سے مصل یا یتھری سے مستھری بنالینا حسنائیت کے مطابق نہیں۔ مصل شیطان کی صفت ہے انہ عد و مصل مبین اور استھراذ منافقوں کی صفت ہے قالوا انما نعت مستھرون۔

اسمائے حسنیٰ در اہل صفات الہیہ ہیں اور ان سب کو اسی خاص امتزاجی تناسب سے ایک وحدۃ کے طور پر اپنے اندر سمو کر کائنات پر تصرف کرتا انسان کا نصب العین زندگی ہے۔ اسی کو قرآن نے صِبْغَةَ اللہ کہا ہے اور اسی کو حضورؐ نے تَخْلُقُوا بِاخْلَاقِ اللہ کے الفاظ سے تعبیر فرمایا ہے۔ کیا عجب کہ و علمہ آدمہ الاسماء کلہا میں الاسماء سے یہی اسمائے حسنیٰ مراد ہوں۔ احادیث میں جو ان کے اسمائے حسنیٰ کے متعلق من حفظہا دخل الجنة آیا ہے وہاں اس کا مطلب محض زبانی یاد کر لینا نہیں بلکہ ان کی اس طرح محافظت اور نگہداشت کرنا ہے کہ وہ صفات جزو حیات بن جائیں۔

ہمارے نزدیک یہ اسمائے صفات محض ”بابرکت“ لا وظیفہ“ نہیں جن کو صرف ورد کے لیے سمجھ لیا جائے۔ یہی اقدار حیات ہیں۔ یہی وہ بنیادی قدریں ہیں جن کے گرد سارا اسلام گردش کرتا ہے انہی سے خدا کا صحیح تصور پیدا ہوتا ہے جو ساری شریعت اور دین کا اصلی مرکزی نقطہ ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے ان مختلف اسمائے حسنیٰ میں ہر ایک اسم ایک الگ پہلو کی وضاحت کرتا ہے۔ کلی حقیقت کی وضاحت محض ایک اسم سے نہیں ہوتی۔ نیز یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ بنیادی ہونے میں ہر ایک اسم کا وزن یکساں نہیں۔ بعض بغایت اساسی ہیں جن کے اندر دوسرے اسما کا مقوم بھی سمٹ کر آتا ہے مثلاً لفظ رحمن میں قواب، غفار، حافظ، حفی، حفیظ، داذق، عفو، قتاح، کریم، کھنڈ، مجیب، عجب، مستعان، مولیٰ، ولی، ودود، ہادی، وکیل، وحاب کے تمام معانی سم آجاتے ہیں کیونکہ یہ سب رحمت ہی کے تقاضے ہیں بلکہ اس ”منتقم“ کا انتقام بھی تقاضائے رحمت ہی ہے۔ اسی طرح جب کا لفظ بھی بڑا بنیادی اور جامع ہے جس میں رحمت کے تمام تقاضے آجاتے ہیں۔

اگر ان تمام صفات کا خلاصہ کیا جائے تو رحمت، علم، عدل، خیر وغیرہ ہوں گے۔ اور ان سب کو کسی ایک اسم میں بیٹھا جائے تو وہ ہو گا اللہ۔ یہی وجہ ہے کہ کلمہ توحید کے اقرار کے لیے تمام اسمائے حسنیٰ صرف اللہ ہی کو رکھا گیا ہے۔ لا ادب الا اللہ، لا اذق الا اللہ، لا خالق الا اللہ وغیرہ سب صحیح مضمون ہیں لیکن ان سے الٰہیت کا کوئی ایک یا چند ہی پہلو واضح ہوتے ہیں لیکن لا الہ الا اللہ میں جو الٰہ ہے وہ ان ساری صفات قدسیہ کا جامع ہے۔ اسی لیے ہم اس کا ترجمہ یوں کرتے ہیں کہ اللہ کے سوا کوئی شے نصب العین نہیں۔ گزشتہ مضمون میں اسے کسی قدر واضح کر چکے ہیں۔ (محمد جعفر)

## تنقید و تبصرہ

الجامع المسند (جز اول) | ۲۷ روایات کا مجموعہ شائع کردہ ادارۃ المصنفین (دربہ - پاکستان) قیمت درج نہیں۔

احادیث کی کتابیں بے شمار لوگوں نے لکھی ہیں۔ ہر ایک نے اپنا ترتیب کا انداز الگ دکھا ہے۔ کسی نے صرف کسی ایک صحابی یا تابعی وغیرہ کی روایات کو یکجا کر لیا ہے۔ بعض کہتے ہیں۔ کسی نے غیر صحابی کی مرویات کو طبقہ وار ایک جگہ جمع کیا ہے۔ بعض کہتے ہیں جیسے معجم طبرانی۔ کسی نے مضامین کے لحاظ سے ہر مضمون کی احادیث اکٹھا کیں۔ اسے جامع کہتے ہیں جیسے صحیح بخاری۔ کسی نے فقہی مسائل کی ترتیب سے روایات درج کیں۔ ایسی کتاب کو سنن کہتے ہیں جیسے سنن ابو داؤد اور کسی نے طبقات صحابہ کے لحاظ سے ہر صحابی کی مرویات کو ترتیب وار لکھا۔ اس کا نام ہے مسند۔ جیسے مسند ابی یعلیٰ موصلی، مسند ہزار وغیرہ۔ مسند میں سب سے زیادہ اہم مسند امام احمد بن حنبل ہے جس میں تیس ہزار سے زیادہ روایات یکجا ہیں۔ اور کہا جاتا ہے کہ سات لاکھ روایات میں سے تقریباً تیس ہزار احادیث منتخب کی ہیں۔ جزء، مجسم، جامع، سنن اور مسند کے علاوہ ذخیرہ احادیث اور بھی ہیں مثلاً مصنف یا معازی وغیرہ جیسے مصنف بن ابی شیبہ اور معازی ابن اسحاق۔

امام احمد بن حنبل کے سوا ائمہ اربعہ میں سے کسی نے اتنا بڑا ذخیرہ روایات نہیں چھوڑا ہے اور غالباً یہی وجہ ہے کہ امام فخر الدین رازی شافعی امام احمد کہ مجتہد نہیں مانتے بلکہ محدث مانتے ہیں۔ مسند احمد میں ایک عجیب گی بڑی قابل غور ہے۔ اس پوری مسند کی روایت صرف ابو بکر قطعی کرتے ہیں اور وہ بھی صرف عبد اللہ بن احمد سے۔ اور عبد اللہ بن احمد بھی صرف احمد بن حنبل سے۔ گویا اسناد کے تین درجوں میں ہر جگہ ایک ہی راوی ہے۔ ہر جگہ حدیثنا عبد اللہ حدیثی ابی۔ گویا پوری مسند کا آغاز خبر احمد سے ہوتا ہے اور خبر احمد کا جو درجہ محدثین کے نزدیک ہے وہ کون نہیں جانتا۔ اس کے باوجود اہمیت میں غالباً اس لیے مسند مقبول ہوئی کہ اس کی بیشتر روایات کی تائید دوسری کتب و احادیث سے ہو جاتی ہے۔ اس پوری مسند میں ہنوز بہت سی مجروح اور ضعیف روایات موجود ہیں جن کی نشاندہی حاشیے میں کر دی گئی ہے۔ تاہم تضعیف و تصحیح کا معیار محض سند نہیں متن بھی ہے۔ اور کیا اچھا ہوتا کہ ادارہ اس زاویہ نظر سے بھی روایات کو دیکھتا۔

ادارہ مصنفین نے مسند کی ترتیب بدل دی ہے اور اسے ”صحابہ وارہ“ رکھنے کی بجائے ”مضمون وارہ“ کر دیا ہے۔ اسی لیے اس کا نام الجامع المسند رکھا ہے۔ مسند تو اس لیے کہ یہ مسند احمد ہے اور جامع اس لیے کہ مسند کی ترتیب بدل کر جامع کی ترتیب رکھی ہے۔ اس نئی ترتیب کے تلاش احادیث میں بڑی سہولت ہوتی ہے۔

یہ ادارہ ربوہ کا ایک بڑا مفید کام ہے۔ اور ہماری دعا ہے کہ یہ جلد انجام کو پہنچے۔ اربابِ وارہ کو اگر ناگوار نہ ہو تو ہم یہ عرض کریں کہ آپ کے ہاں سے اب تک بچنے خیر ضروری لٹریچر شائع ہوتے رہے ہیں ان سے امت کو کوئی فائدہ نہیں پہنچا بجز اس کے کہ امت میں لایعنی مباحث پیدا ہو گئے اور ایسے مسائل پر امت میں تفریق پیدا ہوئی جن کے متعلق نہ آخرت میں باز پرس ہوگی اور نہ دنیا میں ان سے کسی قسم کا فائدہ ہوا۔ مسیح چوتھے آسمان پر زندہ ہیں یا نہیں؟ وہ آسمان سے نازل ہوں گے یا نہیں؟ مسیح سے مراد مسیح موعود کا مسیح ہے یا عیسیٰ مسیح؟ کیسے ان باتوں سے قوم کو کیا فائدہ؟ مسیح مردہ ہوں یا زندہ آخرت میں اس کے متعلق ہم سے یقیناً کوئی باز پرس نہ ہوگی اور دنیا میں بھی اس سے ہمیں کوئی فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔ ہمیں مسیح کو نہیں بلکہ اپنے آپ کو زندہ قوم ثابت کرنا ہے اور اس کا کوئی تعلق مسیح کو مردہ یا زندہ ثابت کرنے سے نہیں۔

کام کی بات اپنے اب شروع کی ہے اور ہم ”جامع مسند“ کو اس کا پہلا قدم سمجھتے ہیں۔ اگرچہ اس جلد کا خاتمہ ایسی روایات پر ہوا ہے جن سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ شاید اسی مقصد کے لیے یہ پوری جلد لکھی گئی ہے۔ بہر حال ارکانِ ادارہ نے بڑی محنت سے کام کیا ہے۔ اپنی اس ترتیب کے مطابق ہی انہوں نے روایت سے پہلے ترتیب وار نمبر لگائے ہیں لیکن حاشیے پر اصل مسند کے نمبر اور جلد کا حوالہ بھی دیدیا ہے تاکہ کسی کو شبہ ہو تو اصل مسند نکال کر دیکھ لے۔ آغاز کتاب میں ایک مختصر سا معلومات افزا مقدمہ بھی ہے۔

(محمد جعفر)

### خلافتِ معاویہ و یزید | مصنفہ محمود احمد عباسی - قیمت چھ روپے

اس کتاب کے متعلق صاحبِ کتاب کا دعویٰ ہے کہ یہ ان کی چالیس سال کی محنت کا نچوڑ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی تالیف پر ان سے ہمدردی کرنے کو جی چاہتا ہے۔ اس لیے کہ اس طویل مدت کی تحقیق کا نتیجہ یہ ہے کہ کتاب سب کچھ ہے مگر تاریخ نہیں ہے۔ اگر تاریخ نام ہے ”تاریخی مسلمات کے انکار کا، متفق علیہ روایات کے عدم قبول کا، اپنے مفروضہ مقصد کے خلاف روایات کو ترک کر دینے کا، متنبہ روایات کو

سند قبول عطا کر دینے کا تب تو یہ بلاشبہ بڑی سنسنی خیز تاریخ ہے۔ لیکن اگر تاریخ تاریخ کو کہتے ہیں تو اسے کسی طرح بھی تاریخ نہیں کہا جاسکتا۔

کوئی کتاب جب لکھی جاتی ہے، تو قدر تا یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کا مقصد کیا ہے؟ اس کتاب کا یہ ظاہر یہ مقصد معلوم ہوتا ہے کہ یرید کو ”امیر المومنین“ ثابت کیا جائے۔ حالانکہ یہ مقصد ایسا نہ تھا جس کے لیے عمر عزیز کے چل سال ضائع کیئے جاتے۔ یہ کتاب لکھے بغیر بھی جناب مؤلف یرید کو امیر المومنین مان لیتے تو ہمیں کوئی اعتراض نہ ہوتا، — فکر ہر کس بقدر ہمت اوست! —

دوسرا سوال جو کسی کتاب کو دیکھ کر پیدا ہوتا ہے یہ ہے کہ آیا مصنف نے کوئی ایسی تحقیق پیش کی ہے جو کسی بنیادی مسئلہ کو زیادہ اجاگر کرتی ہو؟ یہاں اس اعتبار سے جی مایوسی سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ آنحضرتؐ نے خلافت کے لیے کسی کو نامزد نہیں کیا۔ یہ کام اُمت پر چھوڑا کہ جسے چاہے سربراہ مقرر کرے، حالانکہ بظاہر نامزدگی کی سب سے زیادہ ضرورت اسی وقت تھی۔ لیکن آپؐ نے اُمت کے ایک حق کو سلب نہ کرنا چاہا۔ حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کو نامزد کیا۔ لیکن یہ نامزدگی تابع تھی قبول عام کی۔ حضرت عمرؓ نے چند آدمیوں کا ایک ”پنل“ قائم کر دیا۔ لیکن حکم اپنے صالح اور مستحق بیٹے کو اس سے خارج کر دیا۔ حضرت عثمانؓ نے کچھ نہ کیا۔ ان کی شہادت کے بعد حضرت علیؓ کے ہاتھ پر ارباب حل و عقد نے بیعت کر لی۔ حضرت علیؓ جب اس دنیا سے رخصت ہونے لگے تو پوچھا گیا:

”کیا ہم حسنؓ کے ہاتھ پر آپ کے بعد بیعت کر لیں؟“ علیؓ مرتضیٰ نے جواب دیا:

”نہ میں یہ کہتا ہوں کہ حسنؓ کی بیعت کرو، نہ یہ کہتا ہوں کہ نہ کرو۔ میں تمہیں اس حالت میں چھوڑے

جار ہا ہوں جس حالت میں رسول اللہؐ چھوڑ گئے تھے!“

گویا عہد خلافت راشدہ تک معمول یہ رہا کہ سربراہ اُمت نے اپنے بیٹے کو نامزد نہیں کیا۔ لیکن امیر معاویہ امت میں پہلے شخص ہیں جنہوں نے بزور شمشیر اور جنوک سنگین، اپنے بیٹے کو اپنی زندگی میں، اجل صباہ کو نظر انداز کر کے، نامزد کر دیا۔ اس موقع پر عبداللہ بن زبیر نے کہا تھا، ”ہم آپ کی نامزدگی تسلیم کر لیں گے اگر آپ اپنے بیٹے کو نامزد نہ کریں!“ لیکن امیر معاویہ نامزدگی پر، اور اپنے بیٹے کی نامزدگی پر مصر رہے۔ اور اس کے بعد سے موروثی حکومت کا غیر اسلامی سلسلہ جو شروع ہوا ہے تو ترکوں کے الغائے خلافت تک یعنی تقریباً تیرہ سو برس تک قائم رہا۔ امیر معاویہ کی اس غلطی کو اگر اجتہادی غلطی سے تعبیر کیا جاتا تو جیسا کہ بعض اکابر کا قول ہے، تو ایک بات بھی تھی، لیکن جناب مؤلف کی چالیس سالہ تحقیقات کا حکم ناظمیہ یہ ہے کہ

امیر معاویہ کا یہ فعل، عین صواب تھا۔

فاضل مؤلف نے اپنی تحقیق چل سالہ کا سارا زور اس پر صرف کیا ہے کہ امام حسینؑ کی حیثیت امیر المومنین یزید کے مقابلہ میں باغی کی تھی، اور باغی کی سزا قتل ہی ہے۔ نیز یہ کہ امام حسینؑ صرف اس لیے تخت خلافت کے مدعی تھے کہ وہ رسولؐ کے نواسے اور علیؑ کے بیٹے تھے۔ اس سلسلہ میں پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یزید کی بیعت (امام مالک وغیرہ کا فتویٰ ہے کہ بیعت جبری ناجائز ہے) جب جائز ہی نہیں تھی، تو اس کے خلاف ہتھیار اٹھانے والا باغی کیسے ہو گیا؟ دوسرا سوال یہ ہے کہ یزید اگر صرف اس لیے کہ امیر معاویہ کا بیٹا تھا خلافت کا مستحق تھا، تو حسینؑ اس لیے کہ وہ رسولؐ کے نواسے، اور علیؑ مرتضیٰ کے بیٹے تھے، کیوں مستحق نہیں تھے؟ جبکہ دونوں کی سیرت، کردار اور شخصیت میں بھی زمین آسمان کا فرق تھا؟

مؤلف نے اپنی حد تک تو یزید کے بارے میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ — خدا بخشنے بہت سی خوبیاں تعین مرنے والے میں — لیکن یزید کے بارے میں، اور اس کے دور حکومت کے بارے میں، اور اس کے استحقاق خلافت کے بارے میں خود یزیدؓ ہلخت جگر یعنی معاویہ بن یزید جو خلبہ دے کر خلافت سے دستبردار ہو گیا تھا اسے وہ کیسے نظر انداز کر گئے ہیں۔ کیا یہی اصول ان کی چل سالہ تاریخی دریافت کی اساس ہیں۔

اس کتاب کا سب سے زیادہ دلچسپ حصہ وہ ہے، جہاں فاضل مؤلف روانی سخن میں کچھ ایسی باتیں کہہ گئے ہیں جو لطائف و ظرائف کی تاریخ میں ایک مستقل حیثیت کی حامل ہیں۔ مؤلف کو اس پر اعتراض ہے کہ بنو ہاشم نے اموی حکومت کا تختہ الٹنے کی کوشش کیوں کی؟ اس کوشش کو وہ بغاوت تک سے تعبیر کرنے میں تامل نہیں کرتے لیکن عباسیوں نے جب اموی حکومت کا تختہ الٹنے کی کوشش شروع کی تو اسے وہ ”عظیم اصلاحی تحریک“ قرار دیتے ہیں۔ گویا اس وقت جب یزید کا استحقاق خلافت مابہ النزاع تھا اس کے خلاف ہتھیار اٹھانا بغاوت، اور سو سال کی حجبی ہوئی حکومت کا تختہ الٹ دینے کی کوشش کرنا، اور الٹ دینا اصلاحی تحریک۔

— شاید اس لیے کہ فاضل مؤلف خود بھی عباسی ہیں۔

(رئیس احمد جعفری)

## مطبوعات ادارۃ ثقافت اسلامیہ

### اسلام کا نظریہ حیات

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

قیمت آٹھ روپے

### الدین یسر

مصنفہ محمد جعفر شاہ پہلواروی

قیمت چھ روپے

### اسلام میں حیثیت نسواں

مصنفہ مظہر الدین صدیقی

قیمت تین روپے آٹھ آنے

### اسلام اور مسئلہ زمین

مصنفہ پروفیسر محمود احمد

قیمت چار روپے چار آنے

### مسئلہ اجتہاد

مصنفہ محمد حنیف ندوی

قیمت تین روپے

### اسلام کا نظریہ اخلاق

مصنفہ مظہر الدین صدیقی

قیمت دو روپے

### زیر دستوں کی آقائی

مصنفہ محمد جعفر شاہ پہلواروی

قیمت تین روپے آٹھ آنے

### قرآن اور علم جدید

مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین

قیمت چھ روپے آٹھ آنے

### طب العرب

مصنفہ براؤن مترجمہ حکیم نیر واسطی

قیمت سات روپے چار آنے

### فقہ عمر

مصنفہ شاہ ولی اللہ - مترجمہ امام خاں

قیمت چار روپے بارہ آنے

### اسلام کا نظریہ تاریخ

مصنفہ مظہر الدین صدیقی

قیمت تین روپے آٹھ آنے

### افکار ابن خلدون

مصنفہ محمد حنیف ندوی

قیمت چار روپے چار آنے

ادارہ ثقافت اسلامیہ - کلب روڈ - لاہور - پاکستان

## اسلام کا معاشی نظریہ

مصنفہ مظہر الدین صدیقی

قیمت ایک روپیہ بارہ آنے

## مآثر لاہور

مصنفہ سید ہاشمی فرید آبادی

قیمت چھ روپیہ آٹھ آنے

## تہذیب و تمدن اسلامی

مصنفہ رشید اختر ندوی

حصہ اول چھ روپیہ۔ دوم سات روپیہ آٹھ آنے

سوم سات روپیہ

## ریاض السنت

مصنفہ محمد جعفر پھلواروی

قیمت دس روپیہ

**ISLAM & COMMUNISM**

Dr. Khalifa Abdul Hakim

Rs. 10/-

**ISLAMIC IDEOLOGY**

Dr. Khalifa Abdul Hakim

Rs. 12/-

**MUHAMMAD THE EDUCATOR**

Robert Gulick

Rs. 4/4-

**WOMEN IN ISLAM**

Mazheruddin Siddiqi

Rs. 7/-

**THE FALLACY OF MARXISM**

Dr. Rafiuddin

Re. 1/-

**ISLAM & THEOCRACY**

Mazheruddin Siddiqi

Rs. 1/12/-

**DEVELOPMENT OF ISLAMIC  
STATE & SOCIETY**

Mazheruddin Siddiqi

Rs. 10/-

**RELIGIOUS THOUGHT OF  
SAYYID AHMAD KHAN**

B. A. Dar

Rs. 10/-

**Institute of Islamic Culture**

CLUB ROAD, LAHORE



